Bibliothèque
des
IDÉES

Journal Métaphysique

par

GABRIEL MARCEL

nrf
Éditions Gallimard

The
James F. Lincoln
Library

Lake Erie College
Painesville, Ohio

The Alumnae Fund of 1969-70

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/bibliothequedesi0000gabr

GABRIEL MARCEL

Journal métaphysique

GALLIMARD

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous les pays, y compris l'U.R.S.S.
© Éditions Gallimard, 1927.

A Monsieur Henri BERGSON,

A Monsieur W. E. HOCKING,

avec l'expression de mon intime gratitude.

INTRODUCTION

Le Journal Métaphysique que je livre aujourd'hui au public n'était pas primitivement destiné dans ma pensée à être jamais édité : il ne constituait à mes yeux qu'une sorte de préparation à un ouvrage dogmatique dans lequel j'exposerais, en les enchaînant aussi rigoureusement que possible, les thèses essentielles auxquelles ma réflexion personnelle m'aurait amené à souscrire. Seulement, à mesure que mes investigations se poursuivaient, je prenais toujours plus nettement conscience non seulement de la répugnance que m'inspirait en soi un procédé d'exposition dogmatique, mais encore du caractère hypothétique, aventureux d'un très grand nombre des thèmes autour desquels ma réflexion gravitait : dans ces conditions, n'était-il pas à la fois plus prudent et plus loyal de renoncer au moins provisoirement à couler dans un moule systématique qui ne semblait pas leur convenir ces pensées que je me reconnaissais incapable d'ordonner suivant les rythmes traditionnels de l'architectonique spéculative ? ne valait-il pas mieux inciter le lecteur à refaire avec moi le chemin que j'avais moi-même parcouru, pour sinueux, pour rocailleux que pût être ce chemin ? et, associant ce compagnon de route à mes hésitations, à mes incertitudes, courir la chance de trouver en lui un appui, peut-être un guide ?...

Ce journal comprend deux parties bien distinctes : la première fut rédigée pendant les mois qui précédèrent la guerre ; bien que tout entière orientée contre la dialectique, ou plus exactement contre toute doctrine qui prétendrait rendre compte de la réalité par des procédés dialectiques, elle est elle-même marquée au coin des doctrines qu'elle entend combattre ; j'éprouve moi-même quelque peine aujourd'hui, je l'avoue, à suivre en son détail cette discussion dont la rigueur au moins apparente m'intimide rétrospectivement ; l'ascétisme logique dont j'étais alors animé me déconcerte à présent. La seconde partie est toute

différente ; renonçant à l'espoir de trouver dans l'approfondissement des conditions universelles de la pensée les éléments d'une mystique pure, j'inclinai toujours davantage à concentrer ma réflexion sur les anomalies que tout rationalisme escamote ou dont il se détourne plus ou moins visiblement pour tisser sa toile conceptuelle : la sensation, l'union de l'âme et du corps, les faits de psychologie supranormale dont mon expérience personnelle devait au cours de la guerre me permettre d'établir pour moi-même la réalité dans des conditions qui ne pouvaient laisser place à aucun doute, telles furent quelques-unes des données sur lesquelles, en 1918 *et pendant les années qui suivirent, je fus conduit à méditer. Mais, par une rencontre à la fois mystérieuse et conforme cependant, me semble-t-il, à ce que nous savons de la finalité qui préside aux opérations de l'esprit, je constatai peu à peu que les résultats de cette méditation rejoignaient les conclusions de ma dialectique initiale. Et sans doute peut-on légitimement prétendre qu'en métaphysique, conclure, c'est toujours expliciter un certain contenu préalable, présent en quelque manière à la pensée avant toutes les argumentations qui sembleront l'engendrer. Il n'en reste pas moins que même si l'on admet cette identité, si j'ose dire, préjudicielle du contenu, les deux parties du Journal demeurent étrangement dissemblables par le timbre, et je confesse que la seconde rend à mes oreilles un son infiniment plus familier, plus intelligible que la première ; celle-ci renferme cependant les soubassements logiques de celle-là ; et je ne crois pas qu'elles se puissent tout à fait dissocier l'une de l'autre.*

Si maintenant certains s'étonnaient de ce que ce Journal n'aboutit à proprement parler à aucune affirmation dogmatique précise sur la structure de la conscience ou de l'univers, il me faudrait leur répondre que c'est au fond la possibilité même d'affirmations de ce genre qui est constamment mise en question au long de ce livre. Qu'il n'y ait pas de dernier mot des choses, ou tout au moins que ce dernier mot ne puisse sans doute prendre forme de vérité et que la valeur fondamentale de la vie religieuse consiste précisément en ce qu'elle transcende en quelque manière toute énonciation à visée objective portant sur l'univers — ce sont là, il me semble, les idées directrices de la première partie de ce Journal. On commettrait d'ailleurs une erreur en voyant là une forme détournée d'agnosticisme. L'agnostique reste en deçà d'une certaine vérité qui demeure seulement pour lui informulable parce que les

conditions auxquelles la pensée humaine est soumise l'empêchent de briser jamais le cercle des phénomènes. Toute autre est la position que j'ai cherchée à définir dans ce Journal : elle consiste en effet à destituer la vérité de cette valeur d'au-delà qu'un certain rationalisme automatiquement lui confère — et du même coup à rendre à l'existence cette priorité métaphysique dont l'idéalisme a prétendu la priver. A cet égard la distinction de l'existence et de l'objectivité présente selon moi une importance impossible à exagérer. On la trouvera formulée avec la netteté désirable, me semble-t-il, dans l'article que j'ai placé en appendice au Journal. Je ne me dissimule nullement ce qu'il y a de paradoxal à vouloir rétablir le primat métaphysique de l'existentiel sans du même coup s'engager dans les ornières de l'ontologie traditionnelle. Si étroite, si scabreuse que soit la voie qui s'offre à nous entre ces divers écueils, c'est, je crois, celle qu'il faut suivre. L'existence ne peut être à proprement parler ni posée, ni conçue, ni même peut-être connue, mais seulement reconnue à la façon d'un terrain qu'on explore ; et sans doute le langage lui-même est-il ici trompeur. Ce mot même d'existence désigne de la façon la plus imparfaite ce qui est au fond un certain climat — ou plus exactement encore la zone d'adhérence ne disons pas au réel, mais à ce que l'esprit doit reconnaître comme proprement insurmontable, comme non susceptible d'être transcendé jamais. Je souhaiterais qu'on vît dans ce Journal l'effort conjugué de certaines puissances de l'esprit apparemment distinctes, d'abord pour désorienter notre regard intérieur, et ensuite pour l'accommoder à des champs nouveaux d'expérience et de méditation où peut-être il sera possible de recueillir un jour les éléments d'une mystique et, qui sait, d'une sagesse...

PREMIÈRE PARTIE

PREMIÈRE PARTIE

1er *janvier* 1914.

Il y a un plan où non seulement le monde n'a pas de sens, mais où il est même contradictoire de poser la question de savoir s'il en a un ; c'est le plan de l'existence immédiate ; c'est nécessairement celui du fortuit, c'est l'ordre du hasard.

La réflexion nous permet de nous élever à des plans successifs où des intelligibles apparaissent. La question que je me suis posée est celle de savoir si entre ces plans il est possible d'établir qu'il y a des différences ontologiques. Ces ordres se différencient réellement par la puissance d'intelligibilité qui leur appartient, c'est-à-dire qu'ils sont inégalement explicatifs ; du point de vue de l'existence immédiate rien ne peut être expliqué ou même simplement compris ; l'empirisme en tant que philosophie de l'immédiat se détruit lui-même ; l'immédiat est l'inverse d'un principe d'intelligibilité.

Du point de vue des plans supérieurs l'immédiat doit se définir non plus comme donné, mais comme infiniment médiatisable ; ceci ne veut pas dire qu'il cesse d'être donné, mais que ce n'est pas la catégorie du donné qui est ici essentielle. Le rapport du *gegebenseyn* sur lequel initialement on prétendait tout édifier se révèle totalement dénué de signification intrinsèque, en ce sens qu'il implique un sujet empirique qui enveloppe lui-même un infini. Ce rapport ne se présente d'abord comme immédiat, comme absolu, que parce que la conscience immédiate fait abstraction des déterminations qui la qualifient en tant que sujet ; par contre, en tant qu'elle prend conscience de soi comme sujet déterminé empirique, elle se constitue comme réflexion pure. (Je serais tenté de traduire ceci en disant qu'un esprit n'est réellement que ce qu'il se fait.) L'acte par lequel la réflexion se définit comme telle (pour le philosophe, c'est-

à-dire pour la νοησις νοησεως) est celui par lequel la conscience se pense comme empirique.

5 *janvier.* — Je crois fermement — et cette conviction ne date pas d'hier — que les vérités philosophiques sont relatives aux exigences des pensées qui les constituent. La hiérarchie des vérités se définit en fonction de celle des exigences. La question est seulement de savoir par rapport à quoi s'ordonnent ces plans de pensée hiérarchisés. Un Leibniz ou un Hegel croyait qu'ils s'ordonnaient par rapport à un plan absolu qui serait le plan même de l'être, le plan où la réalité est ce qu'elle est, le plan où Dieu la voit. (Et ici on voit tout de suite que la question de la transcendance divine n'importe pas). Cette façon de penser est enveloppée (de la manière la plus confuse, la plus implicite, bien entendu) dans toute affirmation qui part de ce postulat que la philosophie a un objet extérieur dont elle tend de plus en plus à être la reproduction fidèle ; donc chez quiconque croit pouvoir parler de la vérité ou de la fausseté d'un système. Je crois au contraire que ce n'est pas en fonction d'un ordre ontologique idéalement posé que cette hiérarchie doit et peut se définir. Et c'est à la condamnation de cette manière de voir qu'aboutit la critique du savoir absolu. Le problème que je suis amené à poser revient donc à savoir comment cette hiérarchie peut être pensée indépendamment de cette idée.

7 *janvier.* — Les problèmes qui me préoccupent en ce moment sont en somme des problèmes de méthode ; voici les principaux. D'abord fonder la hiérarchie des pensées philosophiques en évitant à la fois le réalisme et le subjectivisme pur (qui est d'ailleurs contradictoire ; poser les systèmes comme interprétations subjectives, c'est les penser comme relatifs à un ordre entièrement objectif qu'on relègue dans l'inconnaissable). Je voudrais ensuite définir mon attitude par rapport à celle de Hegel en ce qui concerne l'histoire de la philosophie. Le paradoxe hégélien consiste dans l'idée que les systèmes illustrent la dialectique avant même de l'engendrer, l'esprit n'étant qu'à condition de se faire, le *für sich seyn* suppose l'*an sich seyn* ; c'est-à-dire que les moments de la dialectique doivent commencer par se poser comme absolus (la position des moments comme absolus est elle-même un moment qui précède nécessairement la position des moments comme moments). Il y a là un réalisme dialectique qui ne me satisfait pas ; mais pourquoi ne me satisfait-il pas ? est-ce parce que

je ne me suis pas suffisamment affranchi moi-même de ce réalisme du temps qui hypostasie pour ainsi dire l'avant et l'après ? on se trouve conduit par là une fois de plus à poser le problème de la réalité du temps, ce problème si obscur et si mal défini. Je me suis demandé également hier (de tous ces problèmes jaillira peut-être finalement une lumière) si nous savons exactement ce que nous voulons dire quand nous posons un problème d'*à priorité*. En quel sens est-il vrai ou faux qu'une idée soit *à priori* ? La question ne déborde-t-elle pas entièrement le système où ces catégories présentent une signification ? N'offre-t-elle pas un sens exclusivement à ce stade inférieur où l'inné et l'acquis sont conçus en quelque façon physiologiquement ? Il y a là un problème important qu'à mon sens personne n'a aperçu. Je me suis également demandé s'il n'y aurait pas moyen de déterminer à quelles conditions la réflexion d'une pensée sur elle-même peut être créatrice (n'être pas seulement une reproduction, un double stérile). Mais je n'aperçois encore aucune solution.

Pour en revenir au problème du temps, n'y a-t-il pas lieu de distinguer deux plans (je vois cela encore très confusément) ; selon que l'esprit prend ou non conscience de la relativité de l'avant et de l'après ? Je préciserai ceci plus tard.

8 *janvier*. — Il y a liaison immanente entre la réalité de Dieu et la réalisation de Dieu dans le saint ; mais la réalité de Dieu ne peut apparaître au saint que comme ce dont il participe — et il n'y aurait aucune vérité d'une affirmation qui prétendrait transcender cette position de la participation. — Remarquons d'autre part que cette réalisation de Dieu dans le saint n'est pas un immédiat historique, susceptible d'être seulement *donné* aux consciences ultérieures ; elle ne peut être que repensée et reconstruite. Par là se justifie rationnellement l'incertitude historique qui pèse nécessairement sur la vie du saint ; la sainteté étant elle-même construction devra servir de base à de nouvelles constructions, etc... Ces constructions ne seront pas fausses ; car ce qui importe ce n'est pas la matière historique de la vie du saint ; ou plutôt cette matière ne peut être dissociée que d'une façon arbitraire du contenu religieux. Cette dissociation n'est possible que pour l'incroyant. L'incroyant qui prétend reconstruire historiquement passe en dehors de tout ce qui est ; l'analyse ne peut porter que sur le néant et découvrir que le neant.

9 *janvier.* — Il me semble que je vois clairement comment se justifie l'idée de la création divine (la foi dans le Dieu créateur). Je m'apparais, du point de vue du savoir, comme conditionné causalement à l'infini par le développement biologique qui m'a précédé ; ma réalité semble ainsi pulvérisée. Mais puis-je penser cette vérité (d'ailleurs impensable) de moi-même comme étant ultime ? Je ne le pourrais qu'en réalisant cette vérité par un acte arbitraire. Il est à remarquer que, si j'accepte ce déterminisme infini, j'en viens nécessairement à poser un dualisme radical entre ce que je suis en tant que pensée (qui veut le bien, qui veut l'être) et cette matière absolument contingente que je suis en tant qu'empirique. Ce dualisme, s'il était véritablement affirmé, ruinerait toute action ou plutôt la rendrait impossible. Je ne puis agir qu'en tant que je nie ce dualisme, l'action est cette négation même. Mais si je réfléchis sur ce que requiert la négation de ce dualisme, qu'est-ce que je découvre ? Je découvre que je dois poser le rapport de moi-même en tant que pensée, que volonté, à moi-même en tant qu'empirique comme n'étant pas un rapport contingent. Je dois penser *au delà du savoir* l'unité de ce dualisme.

Cette unité ne peut être pensée qu'en dehors du temps. Je dois me refuser à me penser comme contingent (c'est-à-dire comme déterminé à l'infini) ; ceci revient à dire que je dois me penser comme voulu par un acte intemporel qui est lié à moi-même sans intermédiaire. Et de la pensée du Dieu qui m'a voulu je dois passer à celle du Dieu qui a voulu le monde, en vertu de la liaison immanente qui m'unit au monde et qui fait que je suis.

On pourra bien schématiser ceci en pensant à l'origine (?) du temps un Dieu prédéterminant les séries causales, mais par là on fera abstraction de l'élément essentiel de la démonstration.

(Ceci m'amène à une réflexion de méthode : je puis me demander à quelles conditions je pourrais me penser comme créé. Seulement ce n'est là qu'une méthode heuristique, parce que ce dont je recherche les conditions peut être pensé comme hypothèse pure et gratuite. Mais si ces conditions m'apparaissent ensuite comme réelles et comme entraînant nécessairement la foi dans le Dieu créateur, j'aurai réalisé la véritable démonstration).

Ceci se rattache au problème du temps tel que je l'ai déjà posé, et permet, je crois, de le résoudre.

Il faut d'abord poser en principe que l'usage réel du temps est lié à l'existence d'un monde qui devient' c'est-à-dire d'un monde soumis à la causalité. Je crois que les causes sont des abstractions, et qu'en ce sens la causalité même n'est qu'une rationalisation toute artificielle d'un devenir global ; mais peu importe ici. S'il en est ainsi, on ne peut penser l'idéalité du temps que si l'esprit peut transcender l'ordre même de la causalité. Mais à quelles conditions cette idéalité pourrait-elle être pensée comme vérité ? Autrement dit les conditions sous lesquelles une notion peut être conçue comme vérité s'appliquent-elles à l'idéalité du temps ? Il faudrait pour cela non seulement que la pensée empirique pût s'élever à un point de vue d'où elle s'apparaîtrait à elle-même (en tant que liée à un monde qui devient) comme apparence, mais encore que ce point de vue, que cet ordre présentât les caractères qui définissent d'une manière générale une vérité.

12 *janvier.* — Je me suis demandé ce matin si, la foi ne pouvant pas être identifiée à un jugement d'existence, il serait possible inversement de voir dans le jugement d existence une foi ; c'est-à-dire de justifier en fonction de la pensée religieuse ce caractère irréductible du jugement d'existence, cette immédiateté pure dont la pensée ordinaire doit faire abstraction (puisqu'elle convertit le jugement d'existence en jugement de relation confusément énoncé). Ce sera à voir. La théorie de la participation conduirait en ce sens à une nouvelle métaphysique qui se fonderait sur la religion. Mais il est manifeste que cette idée est dangereuse.

13 *janvier.* — Le premier problème que nous devions poser en ce qui concerne l'idéalité du temps regarde les conditions qui seules peuvent la rendre pensable.

Les raisons qui militent en faveur de l'idéalité ne me paraissent pas être celles que donne Kant ; on ne peut conclure de la réalité empirique à l'idéalité transcendante qu'à condition de poser implicitement un rapport de l'expérience à la réalité qui peut en somme n'être pas accepté. L'argumentation suppose l'idée de la chose en soi servant de substrat à l'expérience, et on sait combien cette idée est difficilement acceptable. Il me paraît que l'idéalité du temps ne peut être démontrée que grâce à une critique interne qui expliciterait les contradictions immanentes à l'idée de temps. Il faudrait voir en ce sens dans les antinomies la véritable, la seule démonstration que Kant ait fournie (alors qu'il avait cru la

donner dans l'Esthétique). Laissant de côté la question de la continuité, je me borne à reprendre les principales difficultés inhérentes à l'idée de temps (en ce qui concerne le problème du commencement). Poser un commencement du temps, c'est certainement ne rien penser réellement ; car un « avant » reste concevable et même doit nécessairement être conçu ; c'est exclusivement poser un commencement de *ce qui est dans* le temps. Y a-t-il là une solution réelle et non pas simplement verbale ? On dirait : le temps lui-même, comme forme idéale, n'a pas de commencement, mais ce qui est dans le temps peut en avoir un [1].

Mais ceci ou est immédiatement inintelligible ou revient à penser une relation entre ce qui est hors du temps et ce qui est dans le temps ; et cette relation est impensable(à moins que ce qui est hors du temps ne soit subrepticement converti en réalité temporelle). La solution est donc purement verbale ; et d'ailleurs le temps peut-il être réellement pensé comme purement idéal ? comme n'étant durée de rien, duré par rien ?

14 *janvier*. — D'autre part penser le temps sans commencement est impossible également, pour la raison qu'a donnée Kant ; au fond ce n'est pas d'ailleurs une solution ; car répondre cela, c'est seulement différer indéfiniment de répondre. Nous sommes donc obligés de dire que le problème est insoluble. Pourquoi ? Ce n'est pas pour une raison de fait, mais seulement parce que la pensée n'a pas le droit de réaliser le temps, de le traiter comme un objet sur lequel on peut raisonner. Le temps est une condition formelle sous laquelle des objets peuvent nous être donnés, il n'est pas lui-même un objet. Le problème est insoluble parce qu'il est illégitime. Comment peut-on passer de là à l'idée de la phénoménalité du temps ?

Il me semble que le passage peut se faire ainsi. Il y a solidarité entre le temps et la réalité temporelle. Nous refuser à poser la question de l'origine du temps, c'est nous refuser à poser celle de l'origine du monde (en tant qu'il est lié au temps, qu'il en est l'aspect réel). Mais s'il est également absurde d'affirmer et de nier que le monde ait eu un commencement, c'est donc que le monde (en tant

1. La première question qu'il faille se poser consiste peut-être à savoir si l'esprit peut arriver à une certitude sur ce point, ou si une telle solution n'est pas fictive et ne se réduit pas à imaginer un fait historique (c'est-à-dire qui peut être regardé par l'esprit comme contingent, comme non lié à l'acte par lequel il se définit et se pense lui-même).

que tel) n'est pas, c'est qu'il est pure apparence ; et de l'idéalité du monde (en tant que temporel) nous concluons à l'idéalité du temps qui n'est que sa forme. Je crois en d'autres termes qu'on ne peut inférer directement du caractère formel du temps son caractère apparent, mais qu'il faut avoir recours comme intermédiaire à l'idée de la solidarité du temps et de ce qui est dans le temps. C'est qu'en effet la réponse (négative) claire pour le temps est au contraire très obscure pour ce qui est dans le temps. Il nous paraît inconcevable que les deux alternatives puissent être fausses pour le monde ; le seul moyen d'éviter la contradiction paraît bien être de dire que le monde véritable est hors du temps ; et que les contradictions auxquelles nous nous heurtons sont liées à l'inadéquation de la forme du temps par rapport à une réalité elle-même (en soi) intemporelle. La subjectivité du temps servira d'explication ; on dira que c'est à cause de l'infirmité de notre conscience finie que nous ne pouvons saisir cette réalité que temporellement, et que par suite nous nous engageons dans les antinomies précédemment mentionnées. Telles me paraissent devoir être les grandes lignes de l'argumentation. (Il importe de voir que, même si on admet la théorie bergsonienne du temps, le problème demeure absolument ; même si le temps réel n'est que la durée qui rythme l'élan vital, le dilemme subsiste tel quel ; car l'élan vital a commencé dans le temps ; et il ne me paraît pas possible d'éluder la question de l' « avant »).

Que faut-il penser de la solution idéaliste ainsi définie ? Avant de l'aborder ne faut-il pas se demander si l'on pourrait y échapper en se refusant à réaliser le devenir historique du monde ? Il faudrait rompre avec l'illusion qui nous fait assimiler le monde à une personne dont le passé peut être (semble-t-il) entièrement réalisé. On objectera qu'il n'y a aucune raison pour que le mode de pensée valable pour une partie du monde ne le soit pas pour le monde lui-même. Nous répondrons que, s'il nous est possible de « réaliser » le passé d'une personne, c'est que nous envisageons arbitrairement une section discontinue du devenir qui se relie en réalité d'une façon absolument continue à tout le devenir antérieur ; nous ne réaliserions de ce point de vue ce passé que parce que nous ne considérons qu'une fiction. Il faudrait donc nous refuser à considérer le passé du monde sous son aspect donné ; car sous cet aspect il est inévitablement contradictoire et impensable ; il faudrait le regarder seulement comme la

matière d'un développement rationnel infini (développement pensé comme possible, comme futur, donc comme non contradictoire) ; par la conversion du passé en avenir nous échapperions aux contradictions ruineuses de la thèse et de l'antithèse (le germe de cette solution est évidemment chez Kant) ; en pensant le passé historique du monde en fonction de l'activité infinie de l'esprit qui en dégage progressivement la vérité, on arriverait à éliminer l'élément irrationnel que seule l'idée d'une réalité intemporelle semblait pouvoir dissoudre. Pouvons-nous accepter cette solution à la fois idéaliste et critique ? Remarquons que nous avons parlé du développement d'une pensée qui constitue progressivement une vérité. Mais une vérité ne peut se constituer qu'en corrélation avec une intuition (au moins idéalement reproduite) ; la pensée pour laquelle la vérité se définit, en faisant abstraction de l'intuition, se nie elle-même comme vérificatrice. La solution se révèle donc vaine. Il y aurait un moyen, semble-t-il, d'échapper à cette difficulté ; il consisterait à dire que cette pensée porte sur des lois et non sur des faits passés. Mais de deux choses l'une : ou bien ces lois seront posées hors du temps (interprétées en un sens platonicien) et alors nous n'esquivons pas la position de l'intemporel, ou bien elles seront conçues comme conditions immanentes de l'empirique, elles ne sont pas alors dissociables du monde soumis au temps ; et nous retombons dans les difficultés précédentes.

On ne peut donc, semble-t-il, échapper au dilemme d'une réalité engagée dans le temps d'une part et d'une réalité intemporelle de l'autre (et dont l'ordre du devenir ne serait que l'apparence). Que serait la seconde alternative ? Elle nous oblige à poser le problème général des rapports de l'apparence et de la réalité. Eliminons-nous vraiment les contradictions inhérentes au temps en pensant une réalité intemporelle dont le temps serait l'apparence ? Il est évident que poser la production objective du temps par l'intemporel, c'est ne rien penser réellement. Il faut avoir recours au détour de la subjectivité, et dire que l'apparence est liée à l'existence de la pensée finie.

15 *janvier.* — J'ai montré ailleurs comment l'idéalisme absolu s'efforce vainement d'intégrer dans l'absolu les apparences (qu'elles soient ou non conçues en fonction d'une pensée entachée de subjectivité). Si donc on pose le dualisme de ce qui est dans le temps et de ce qui est hors du temps, ce ne doit pas être avec l'espoir d'unifier ensuite ces deux ordres ; la foi logique avec laquelle un

Bradley pose l'unité, la transmutation des apparences au sein du réel n'est qu'un appel a l'inintelligible : à l'optimisme logique des néo-hégéliens il faudrait donc opposer le pessimisme logique d'un Spir qui nie la possibilité d'établir une coordination entre la norme et l'anomalie, la possibilité de déduire celle-ci de celle-là. Il me semble que le dualisme de Spir se nie lui-même dans la mesure où il admet (loc. cit., p. 113) que l'action des causes morales « ne peut causer aucun dérangement de l'ordre du monde, *parce qu'elle s'exerce en vertu d'une des forces cosmiques fondamentales* ». Mais d'autre part le dualisme ontologique de Spir est-il tenable ? sans doute Spir n'admettrait pas de voir appeler sa doctrine un dualisme ontologique, car seule la norme présente pour lui le caractère ontologique. « La norme de la pensée, dit-il, étant la notion de la nature normale et absolue des choses, est le fondement de toute ontologie ». *(Nouvelles esquisses de phil. crit.*, p. 91). Il cherche à démontrer la validité objective de cette norme ; à montrer qu'elle doit être pensée comme étant la nature même des objets. Mais l'examen de la démonstration dans lequel il est inutile d'entrer ici (p. 85-90) montre que les raisons souvent vagues d'ailleurs qu'il donne, militent non en faveur de son réalisme métaphysique, mais en faveur d'une doctrine criticiste qui, concevant la pensée comme appliquant aux choses certains critères formels, doit retrouver dans les objets la trace de ces critères. Il me semble voir constamment dans la pensée de Spir une confusion entre l'objet de pensée (en tant qu'objet de pensée) et ce qu'on peut appeler l'objet absolu. Spir nierait sans doute la légitimité de cette distinction, mais s'il ne la fait pas, il ne pose donc même pas le problème critique, et sa solution est insignifiante, elle est en deçà du problème. D'ailleurs si la norme est posée comme réalité, nous sommes obligés de poser par un acte symétrique l'anomalie elle aussi comme réalité, ou bien si nous ne la posons pas comme réalité mais seulement comme apparence, cette apparence est bien l'apparence d'une réalité ; or ou ceci n'a pas de sens ou il faut bien poser un rapport (incompréhensible) entre la norme et l'anomalie. Admettre quelque chose qui ne serait ni réalité ni apparence, c'est évidemment se payer de mots. Peut-on maintenant admettre deux réalités ? Mais si on les pose comme également réelles, le nerf de l'argument ontologique (qui consistait en somme dans le passage de l'intelligible au réel) se détruit puisqu'il y a aussi une réalité de l'irrationnel.

La conclusion de toute cette dialectique, c'est donc que la norme et l'anomalie ne doivent pas être posées comme des réalités (ni *l'une ou l'autre* ni *l'une et l'autre*) ; que le dualisme ne doit et ne peut pas être conçu en un sens ontologique. Et ceci vaut pour une conception quelconque de l'apparence et de la réalité. Ce dualisme ne peut être pensé que comme entièrement relatif au mouvement de l'esprit qui le pose, et d'ailleurs en pensant la norme ontologiquement il est trop clair qu'on ne gagne rien, et que, au surplus, on ne pense rien de concret.

16 *janvier*. — Je reviens donc au problème de l'idéalité du temps ; il résulte de tout ce qui précède que, si le temps peut être posé comme idéal, ce n'est pas du tout par opposition à une réalité qui serait soustraite au temps et dont l'ordre temporel serait une apparence subjective ; c'est en ce sens seulement que le problème de réalité ne peut *même pas* être posé à propos du temps ; la pensée par son progrès interne se trouve amenée à se poser certaines questions qui semblent d'abord pouvoir porter sur le monde et sur ses conditions, mais qui, à l'analyse, se révèlent non seulement insolubles, mais même inapplicables à ce plan. Poser l'idéalité du temps et du monde en tant qu'il est soumis à un développement temporel (qu'il est le corrélatif réel du temps), c'est donc dire seulement : *les problèmes métaphysiques ne peuvent se poser que dans un ordre où il est fait abstraction de tout rapport (même négatif) au temps*. Il est permis d'ailleurs de se demander si ce rapport négatif, de quelque façon qu'il soit pensé, n'implique pas aussi un rapport positif (et impensable) ; j'en suis pour ma part convaincu. Il n'y a, me semble-t-il, qu'une solution théoriquement possible en dehors de celle-là et de celles que nous avons écartées ; ce serait la solution positiviste qui consisterait à dire : ces questions étant inapplicables dans le monde de l'expérience doivent être tout simplement exclues. Mais cette solution est purement verbale ; antérieurement à toute critique les questions relatives à l'origine du temps (et du monde) se posent inévitablement ; et la critique qui seule peut montrer leur illégitimité requiert un usage réel de la pensée pure (qui se constitue par cet usage même), lequel transcende tout positivisme.

Le progrès que nous décrivons n'est donc pas le progrès synthétique hégélien qui dépasse à la fois la thèse et l'antithèse et les englobe dans la synthèse, c'est le progrès d'une réflexion qui transcende ses propres positions. Alors que le progrès défini à la façon hégélienne prétend néces-

sairement avoir une signification ontologique, mais que par là même se trouve soulevée la question insoluble (et qu'on ne peut éviter, mais seulement escamoter) de la réalité indépendante des moments inférieurs — la dialectique telle que je la conçois étant purement idéale, portant exclusivement sur des modes d'affirmation, et ne prétendant pas, par suite, valoir ontologiquement, ne se heurte pas à cette difficulté. On objectera qu'il subsiste une extériorité des moments successifs les uns par rapport aux autres, puisqu'il n'y a pas intégration. Mais je dirai que d'abord cette extériorité subsiste toujours implicitement et surtout que l'assimilation, l'intégration réelle n'est pas le but que je poursuis, et qu'il n'y aurait aucun intérêt à l'obtenir.

On objectera encore qu'une dialectique synthétique n'est valable que si elle est ainsi — au moins idéalement — analytique, c'est-à-dire si elle requiert son terme comme son principe ; et que ceci n'est possible que si ce terme est posé à l'origine comme synthèse absolue, comme totalité éternellement réalisée. Mais je répondrai que ceci ne vaut que pour une dialectique qui prétend reconstruire, non pour la dialectique d'une réflexion qui s'élève à des plans d'intelligibilité de plus en plus élevés.

On pourra soulever encore une autre difficulté en ce qui concerne le rapport de la dialectique à sa matière, à son objet. Mais outre que le problème n'est pas absent du hégélianisme lui-même, il ne me paraît pas présenter ici de difficultés spéciales. Il est seulement certain que le rapport de la pensée à son objet lui apparaît à elle-même comme différent suivant la façon dont elle conçoit l'objet. Ceci sera à développer ailleurs.

Allèguera-t-on enfin la difficulté de comprendre le rapport de la dialectique au temps ? mais cette difficulté est précisément nulle, puisque nous ne posons pas la réalité de l'intemporel, mais seulement la transcendance du réel par rapport à l'opposition du temporel et de l'intemporel, c'est-à-dire l' « irrelevancy of time ».

J'observe que le pessimisme de Spir se définit par rapport à l'idée d'une réduction possible [1] du dualisme ; cette réduction elle-même étant posée en un sens ontologique. Mais c'est précisément ce repère que je n'admets pas, et voilà pourquoi je ne puis accepter le point de vue de Spir. S'il y a lieu d'adopter l'optimisme logique, c'est on pas du tout, comme le pensent les néo-hégéliens, parce

1. Théoriquement ; non pas en fait.

que dans l'absolu tout est bien et que les contradictions sont réconciliées, mais parce que la pensée s'éprouve elle-même comme puissance de médiation et de conciliation. Ici pourtant n'y a-t-il pas une difficulté ? Ne sommes-nous pas acculés à cette idée que la réconciliation, la médiation est une tâche, un « sollen » infini ? et n'oublions-nous pas la démonstration hégélienne de la relativité du point de vue du « sollen » (qui implique le faux infini) ? Avant d'examiner la question il me semble qu'il faut d'abord observer que les contradictions ne peuvent certainement pas toujours être pensées comme réconciliées dans l'absolu ; les contradictions inhérentes au temps ne pourront être réconciliées que par substitution et non par synthèse ; mais alors, si l'on y regarde de près, la méthode néo-hégélienne s'identifie dans ce qu'elle a de concret avec la mienne.

Un voie qui permet, je crois, d'aller assez loin, est celle qui s'ouvre devant celui qui se demande ce qu'on veut dire lorsque l'on s'interroge sur l'*existence* de la vérité. On peut concevoir (je ne dis pas penser) un scepticisme pur, un scepticisme absolu qui nie toute vérité ; mais il est absolument clair, sans qu'il y ait lieu d'insister, que ce scepticisme se détruit lui-même de toute façon. Je ne dis pas qu'un certain scepticisme ne puisse pas être légitime, mais ce n'est pas celui qui nie toute vérité, celui-là n'est à aucun degré une pensée. Mais alors il suffira qu'on admette qu'il y a un ordre du vrai. Que veut-on dire quand au sujet de cet ordre du vrai on pose la question d'existence et qu'on demande si le vrai existe ? On ne demande pas s'il existe des affirmations qui puissent être qualifiées de l'épithète vraies ; mais alors que demande-t-on ? Je suppose qu'on applique à la vérité cette exigence de la pensée imaginative qui veut que les objets « existent aussi en dehors de nous ». Seulement remarquons que cette exigence en ce qui concerne les objets est elle-même très ambiguë : veut-on dire que les objets doivent exister en dehors de notre corps ? ceci, aucun idéalisme ne l'a jamais contesté. Veut-on dire : en dehors de la pensée (de la représentation) ? mais, comme la pensée imaginative identifie le sujet pensant avec le corps, je crois que la distinction même des deux questions n'a pas pour elle un sens clair. Remarquons d'ailleurs que la pensée imaginative affirme l'identité de l'objet réel et de l'objet représenté ; il ne lui viendrait jamais à l'idée d'affirmer qu'ils sont deux. Aussi je crois que le problème de la réalité du monde extérieur est de ceux que la pensée imaginative

ne peut même pas poser. Si elle le pose c'est sur le terrain du corps, et sur ce terrain-là il n'a aucun sens ; et en admettant qu'elle le pose sur le terrain véritable il est évident qu'elle se ralliera à la théorie idéaliste plutôt que d'admettre le dualisme du réel et du représenté. D'autre part la pensée imaginative s'opposera à ce que l'identité (du réel et du représenté) soit conçue au bénéfice du représenté parce qu'une telle solution lui paraîtra compromettre la réalité de l'objet (son indépendance par rapport à son *percipi*).

17 *janvier.* — La solution consiste évidemment à poser que l'objet est construit comme objet, c'est-à-dire — et par définition même — comme indépendant du sujet percevant ; cette construction n'est ni postérieure à l'expérience comme le voudrait un empirisme contradictoire, ni antérieure à elle, mais elle lui est identique, elle lui est coextensive.

Qu'entendons-nous par l'existence quand il s'agit d'un objet auquel nous l'attribuons ?

J'ai été bien tenté jusqu'ici d'identifier l'existence à ce rapport à la pensée immédiate en dehors duquel seule une réflexion toute abstraite peut se constituer. Je l'ai définie comme position (idéale ou non) par rapport à une conscience actuelle, c'est-à-dire comme liaison au sein d'une expérience à un contenu actuel de conscience. J'écrivais ceci cet été : « Quand je dis : César a existé — et je prends l'exemple dans le passé, parce que c'est là que la définition paraît *le plus* contestable — je ne veux pas seulement dire que César aurait pu être perçu par moi ; je veux dire qu'il y a entre l'existence de César et mon état de conscience, ma prise de conscience actuelle, une série (infiniment complexe) de rapports temporels qui est susceptible d'être objectivement déterminée ; mon état de conscience actuel lié lui-même à la position du corps organisé qu'il exprime est le repère par rapport auquel s'ordonne la multiplicité infinie de ce qui peut être pensé par moi-même comme existant ; toute existence peut-être rapportée à ce repère et ne saurait être pensée en dehors de tout rapport à lui que par abstraction. Penser une chose comme existante, c'est se penser soi-même comme la percevant, c'est étendre son expérience de telle façon qu'elle vienne à comprendre cela même qu'elle semblait laisser hors de soi. Ceci n'implique pas cet idéalisme subjectif qui attribue aux données immédiates de la perception une valeur privilégiée, mais seulement l'affirmation que l'existence suppose un rapport à une

pensée immédiate en général, c'est-à-dire à *ma* pensée. »

Il est certain qu'au premier abord ceci ne satisfait pas l'esprit. Ce rapport idéal paraît n'être que le signe de l'existence ; il y aurait donc une réalité de l'existence dont ce rapport ne serait que le phénomène. Ceci présente-t-il un sens ? Il faudrait alors distinguer : le contenu notionnel, l'existence en soi de ce contenu, et le signe (pour nous) de cette existence (le fait qu'elle enveloppe un rapport possible à une conscience actuelle). Mais qu'est-ce que cette existence en soi ? en poser l'inconnaissabilité, l'indéterminabilité absolue, c'est manifestement ne rien dire, et c'est même supprimer la notion (?) elle-même. Faut-il maintenant voir en elle un caractère intrinsèque de la notion ? mais cela est impossible puisque la chose peut être pensée comme non existante ; et si c'est un caractère externe de la notion il se réduit au rapport général que nous avons défini. Une métaphysique psychologiste seule pourrait apporter une solution en disant que l'existence définie comme rapport à l'expérience n'est que le signe du fait qui consiste à être *pour soi*, à être *donné à soi-même*. C'est ainsi que l'existence des autres consciences, pourrait-on dire, ne s'épuise pas dans le fait que ces consciences sont données comme corps à une conscience actuelle. Et dans cet exemple, le seul qu'on puisse donner en faveur de la thèse panpsychiste, on prétendra trouver la preuve même du dualisme de l'existence en soi et de l'existence pour nous. Mais l'argumentation est des plus superficielles. Une conscience n'existe certainement pour moi que dans la mesure où elle se révèle à moi objectivement (c'est-à-dire par l'intermédiaire d'un corps). Je pense ensuite cette conscience comme conscience par analogie avec moi-même [1].

Je laisse pourtant ceci provisoirement de côté pour revenir sur une difficulté possible. L'hallucination existe-t-elle? elle n'existe en tous cas pas au même sens que l'objet physique. Trois solutions seraient possibles ; on pourrait dire ou bien que l'existence est le rapport à une conscience immédiate (même individuelle, le rapport n'étant pas généralisable), ou bien qu'il y a des degrés dans l'existence, ou bien que l'existence est ce rapport, mais à une conscience actuelle en général (ce qui reviendrait à dire qu'il n'y a d'existence que de ce qui est objectif). Il me paraît

1. (Note 1925). Je ferais aujourd'hui les plus expresses réserves sur cette interprétation. Mais moi-même, en quel sens me pensé-je comme existant ; il est manifeste que toute la question est là. Et nous touchons ici à un problème essentiel.

évident qu'il faut poser *à priori* une pluralité de plans d'existence se définissant chacun par le système de conditions qui régissent les façons dont un même contenu peut être donné à la conscience immédiate (qui elle-même se définit en fonction de ces plans, donc à des plans eux-mêmes hiérarchisés). Je reviendrai sur la difficulté de comprendre ce que devient l'identité du contenu.

Mais deux problèmes fondamentaux vont se poser à nous. Le premier est de savoir par rapport à quoi cette hiérarchie se définit, quel en est le principe ; le second porte sur la nature du *contenu identique* qui se donne comme appréhendé de façons différentes aux différents plans de conscience. Il est tout d'abord très clair que, si l'on prend le mot contenu au sens habituel, ce contenu n'est pas et ne peut pas être identique. Il faut donc sous-tendre aux contenus distincts un contenu qui se différencierait de ceux-ci et qui serait conçu comme étant substantiellement le même. Seulement nous allons voir reparaître ici toutes les difficultés précédemment signalées. Ce contenu ou bien est une forme logique (l'unité même de la conscience) ou bien est un contenu indéterminable — contradictoire — fictif. On pourra cependant dire qu'il peut posséder des caractères déterminables, définis, mais qui se différencient suivant le caractère même du mode de conscience qui l'appréhende. Cette interprétation, contradictoire ou non, paraît d'abord naturelle. Pouvons-nous l'accepter ? Il est évident tout d'abord qu'en ce qui concerne le problème de l'existence elle ne modifie en rien la situation que nous avons reconnue. Ou bien, en effet, on identifiera l'existence aux caractères constitutifs de ce contenu (ce qui revient à faire de l'existence un prédicat) ou bien on attribuera l'existence à ce contenu parce qu'on le posera comme donné idéalement à la conscience qui se pense elle-même (d'une façon indéterminée) comme le percevant. Ce qui importe dans l'argumentation précédente, c'est qu'elle établit que l'existence ne peut être conçue comme le substrat commun aux divers contenus appréhendés.

Si donc on pose un contenu commun, ce ne peut-être qu'à condition de ne pas le poser comme existant (au sens où les contenus antérieurs *existaient)*, car il ne peut être existant qu'au même titre que les précédents (en vertu de son rapport à la conscience immédiate) et ne possède par rapport à eux aucun privilège ontologique (aucune prééminence du point de vue de l'existence). Ceci revient à dire que ce contenu ne peut être posé que comme n'ayant

pas de relation avec la conscience immédiate, ne lui étant pas *donné*, mais seulement comme pensé, c'est-à-dire comme idéal (par opposition aux contenus sensibles qui étaient au contraire existants). Si donc on prend le mot exister en un sens univoque, il faut affirmer qu'en tant que les choses sensibles existent, les lois n'existent pas (ou inversement).

De tout cela il suit que le donné doit être pensé comme contingent. Voici pourquoi : nous avons vu que si l'existence appartient au monde sensible, elle ne peut être dite appartenir à l'ordre rationnel ; mais par conséquent le monde sensible ne peut être déduit de l'ordre rationnel, et cela pour cette raison profonde que la pensée en tant que pensée (non immédiate) ne se déduit pas de la conscience immédiate. Si l'ordre sensible ne peut se déduire d'un ordre rationnel, nous devons donc admettre comme nécessaire qu'une pensée individuelle s'apparaisse à elle-même comme située dans un ensemble contingent — cela parce que cette pensée même ne peut se définir comme rationnelle qu'en transcendant cet ensemble (qu'elle présuppose donc, bien loin d'en rendre raison).

18 *janvier*. Je reviens sur quelques-uns des points effleurés hier. Il me semble que je peux regarder comme établi que l'on ne peut parler d'existence qu'à propos d'objets donnés dans un rapport immédiat à une conscience (au moins posée comme possible). Comme on peut concevoir une multiplicité de façons dont un même objet (un même contenu) pourrait être donné à la conscience dans un rapport immédiat, il faut concevoir une série infinie de plans d'existence relatifs aux modes possibles d'appréhension. Le monde extérieur (au sens habituel du mot) se pose à un plan d'existence particulier correspondant au système lui-même particulier de conditions qui régissent la perception humaine, et il est certain que dans la mesure où l'on fait intervenir, pour prendre un exemple simple, des instruments qui modifient ces conditions de perception, on porte atteinte en quelque façon à l'unité de ce *monde-ci* et on y introduit un principe d'équivoque. Nous avons vu d'ailleurs que la relation qu'il faut établir entre ces plans d'existence est extrêmement difficile à déterminer, que l'unité que nous pouvons leur sous-tendre n'est pas celle d'une chose existante, c'est-à-dire que si même c'est encore celle d'un objet, cet objet ne peut être pensé comme étant dans un rapport immédiat avec une conscience quelconque (même possible). Si donc nous supposons des êtres conscients autrement

organisés que nous et percevant des qualités que nous ne soupçonnons pas, nous devrons nous interdire de poser un substrat, en soi doué lui-même de qualités, qui serait différemment appréhendé par des consciences distinctes, mais qui possèderait par soi certaines déterminations. Ce substrat ne peut être pensé comme réalité fondamentale, comme base objective des deux systèmes de perception distincts qu'à condition d'être pensé comme étant lui-même soustrait à toutes les conditions de perceptibilité pour une conscience quelconque ; c'est-à-dire comme un intelligible, comme quelque chose qui ne peut être que pensé, que construit, mais non pas donné. Tous les faux problèmes qui se posent au sujet du rapport des lois aux choses (aux existences) tiennent précisément à ce qu'on ne fait pas cette distinction capitale, à ce qu'on se refuse à poser les unes et les autres je ne dis même pas à des plans (ce qui impliquerait l'idée de plans d'existence), mais dans des ordres irréductiblement séparés. Si, par contingence d'un ordre par rapport à un autre, on entend l'impossibilité de dériver celui-là de celui-ci, il faut bien poser, par conséquent, la contingence absolue des existences par rapport à un ordre rationnel quelconque.

Mais alors, laissant de côté le premier problème et revenant à une question antérieure, nous devons nous demander en quel sens une conscience peut être pensée comme existante. Il est clair qu'elle le peut exclusivement dans la mesure où elle est donnée dans un rapport immédiat soit à elle-même, soit à une autre. Et cette façon même de poser le problème nous met sur la voie de la solution, Il est clair en effet que le donné commun à ma conscience et aux autres consciences possibles est mon corps. Je ne puis me penser comme existant qu'en tant que je suis donné à moi-même et que je suis donné aux autres consciences, c'est-à-dire que je suis donné dans l'espace.

19 *janvier.* — Nous sommes ici à un point obscur et dangereux de la théorie. Il semble en effet n'y avoir pas contradiction à ce que je puisse être donné à moi-même autrement que dans l'espace, par exemple en tant qu'affectivité. Dès lors il y a là un mode nouveau d'existence dont la relation au mode d'existence spatial paraît singulièrement difficile à déterminer. On conçoit que ma conscience ne puisse être donnée tout ensemble à elle-même et aux autres consciences que comme corps. Mais ne peut-elle pas, à un autre plan d'existence, n'être donnée qu'à elle-même — exclusivement ? Il est manifeste que par là même se trouve posé au fond le problème de ce qu'on

appelle ordinairement les rapports de l'âme et du corps. Est-il possible, du point de vue où je me suis placé, de projeter sur ce problème quelque lumière ?

Il semble impossible d'écarter absolument tout au moins le problème que voici : il y a un rapport immédiat entre ma conscience et mon corps en tant que celui-ci est donné dans l'espace (il est bien entendu que ceci n'exclut pas l'idée d'une construction de l'image du corps ; ce que je veux dire c'est que ce rapport se donne comme immédiat, et c'est tout ce dont nous devons tenir compte).

Mais il y a entre elle et lui un autre rapport en tant que mon corps est donné dans la perception interne (cœnesthésique) ; il semble bien qu'il y ait là deux modes d'existence absolument distincts. L'un est par définition objectif, c'est-à-dire valable pour toute conscience douée de conditions de perception analogues aux nôtres, l'autre est par définition tout individuel, c'est-à-dire lié à ma conscience. En tant que je fais abstraction de moi-même comme moi, et que j'adopte le point de vue d'une conscience en général, il est bien certain que j'identifie la réalité de mon corps avec ce que mon corps est pour la perception. Mais ceci peut être regardé comme arbitraire. Ces deux modes d'existence sont irréductiblement distincts ; nous avons vu que si on leur sous-tend un contenu, c'est à condition que ce contenu ne soit pas lui-même pensé comme susceptible d'être donné à une conscience dans un rapport immédiat ; c'est un intelligible, c'est-à-dire un ensemble de relations qui ne peut être que pensé (c'est seulement en vertu d'une illusion que cet ensemble pourrait être converti en entité métaphysique) ; je puis, si je le veux, appeler cet ensemble inconscient, mais seulement en un sens purement critique et non métaphysique ou même psychologique.

Entre les donnés respectifs de ce que j'appellerai la conscience subjective et de ce qu'on peut appeler la conscience percevante ou objective nous devons bien penser une harmonie, mais à condition de nous interdire de penser cette harmonie comme susceptible d'être donnée à une conscience quelconque.

Tout ce qu'à mes yeux on a le droit de conclure de ce qui précède (qui me reste à moi-même mystérieux, je l'avoue) c'est que du moment que le corps est donné à la conscience de deux façons irréductiblement différentes, une réduction de la réalité du corps à un ensemble purement spatial (mécanique) doit être regardée comme

ne présentant qu'un caractère phénoménal. Et, pour peu qu'on y réfléchisse, ceci paraîtra, je crois, très clair. En tant que je pense, c'est-à-dire que je transcende ces deux modes d'existence de moi-même, et que je me refuse d'autre part à les regarder comme apparences d'un contenu existant, je pose la réalité d'un contenu tout intelligible qui transcende lui-même nécessairement cette réduction.

Mais ceci nous autorise-t-il à poser l'isolabilité réelle de ces deux modes d'existence ? à poser que la conscience peut être donnée à elle-même dans un rapport purement interne ? je ne le crois pas. Il me paraît évident que ces deux modes sont en fait indissolubles, se complètent eux-mêmes, et il est peut-être même possible de soutenir que le corps ne peut m'être donné dans un rapport interne que parce qu'il m'est donné spatialement. Ceci est une question de psychologie génétique qui n'intéresse pas le philosophe. Quoi qu'il en soit, je préfère affirmer l'indissolubilité, l'étroite solidarité des deux modes d'existence.

Comment maintenant le sujet pensant se définit-il en fonction de ce donné ? et n'y a-t-il pas, en plus du donné physique non perçu exclusivement du dedans, un donné psychique qui, lui, serait exclusivement externe ?

Je commence par répondre à la seconde question ; il est trop clair que de tout ce qui précède il suit que l'on ne peut parler de donné physique interne ; il y a là un mode de réalité de quelque chose qui, nous le savons, ne peut être que *pensé* (et que j'appellerai à l'avenir une Idée). Mais cette simple remarque doit suffire à montrer combien la question posée est en réalité complexe et même obscure. Il est évident, d'après ce que nous avons dit, que les dénominations de physique et de psychique ne nous éclairent pas sur la nature de l'Idée ; ou plutôt l'Idée en tant que pensée ne se réduisant pas à un donné (quel qu'il soit) ne se définit pas plus comme psychique que comme physique. Si donc même il existe un donné qui soit purement psychique, c'est-à-dire ne corresponde pas à un donné physique, autrement dit : même si la correspondance que j'ai signalée entre les deux modes d'existence ne peut être admise jusqu'au bout, — il n'en restera pas moins que ce donné purement psychique devra être regardé comme l'expression d'une Idée qui en elle-même ne se définit que comme Idée (non comme psychique, par conséquent). On ne peut évidemment déterminer d'emblée la relation entre l'Idée qui nous apparaît maintenant et l'Idée antérieure. Mais, dira-t-on, la nécessité d'ad-

mettre une Idée du psychique n'apparaît nullement comme évidente. J'éprouve un sentiment ; que ce sentiment ait ou non un corrélatif organique (donné pour une conscience possible), en tant que psychique il se suffit à lui-même ; point n'est besoin à ce donné psychique de sous-tendre un substitut intelligible. — Il faut répondre, semble-t-il, ceci : si nous admettons que ce donné psychique se suffise à lui-même, sans qu'il soit besoin de faire appel à un contenu intelligible, comment se fait-il qu'il n'en ait pas été de même précédemment ? dira-t-on que la raison en est dans ce fait que précédemment nous étions en présence de deux modes d'existence qu'il fallait unifier (dans l'intelligible), que maintenant au contraire nous ne sommes plus en présence que d'un mode d'existence unique, que par suite la difficulté tombe? Cette réponse serait dénuée de toute valeur, et voici pourquoi : tout d'abord il paraît dangereux de nier dogmatiquement que la correspondance subsiste entre les deux modes d'existence ; ensuite si le psychique fait ici fonction de réalité, pourquoi ne pourrait-il pas faire également fonction de réalité au stade antérieur ? Nous avons vu, il est vrai, que la chose était impossible (parce que deux modes d'existence sont irréductibles), mais alors pourquoi ce changement ? il faudra pour le justifier établir une différence de nature entre des donnés qui en tant que donnés ne paraissent se distinguer en rien. Une analyse exacte des conditions de la vie psychique montrerait d'ailleurs sans peine la nécessité d'interpréter un développement effectif en fonction de la logique individuelle (qui est en soi Idée), qui se traduit en lui.

Nous sommes donc arrivés à cette conclusion générale qu'il y a entre la conscience immédiate et la pensée (le sujet pensant) la relation même qu'il y a entre le donné (quel qu'il soit, même purement psychique) et l'Idée, c'est à-dire le contenu intelligible non posé comme existant qui seul peut rendre raison du donné, tout en en maintenant d'ailleurs le caractère contingent.

Il est à remarquer qu'étant donné la façon toute critique dont nous avons été amenés à penser l'Idée, il nous est absolument impossible, au point où nous en sommes, de parler soit d'une Idée unique, soit d'un monde des Idées. Ce qui rend la question confuse dans ses termes même, c'est que manifestement du point de vue spatial le corps est en relation avec tout ce qui l'entoure, il se prolonge pour ainsi dire dans son milieu. Et d'autre part notre perception interne paraît bien ne

porter que sur des états de notre corps. Si donc du premier point de vue il paraît déraisonnable de poser une Idée du corps, de l'autre il semble certain que le contenu doit présenter un certain caractère d'individualité.

Tout ce que nous savons, tout ce que nous pouvons légitimement affirmer, c'est jusqu'à présent ceci : en tant que ma conscience se transcende elle-même comme immédiate, elle s'oblige à penser un contenu intelligible qui ne participe pas de l'existence ; ce contenu présente ce caractère ambigu d'être soi tout en sortant de soi (en passant dans son autre, pour parler comme Hegel). Il me paraît que ceci ne devient intelligible qu'à condition de poser la solidarité absolue et même l'identité de ces deux aspects, c'est-à-dire de comprendre que ce contenu *n'est en soi* qu'en *sortant de soi*. C'est seulement par le mouvement de ses parties (action relativement immanente) et les actions qui s'exercent entre le donné spatial (le corps) et ce qui l'entoure que la perception interne est possible. Ceci ne doit pas, répétons-le, être entendu en un sens causal ; les modes d'existence sont, nous l'avons déjà dit, radicalement distincts ; mais cette corrélation ne peut elle-même être conçue que par l'intermédiaire de l'unité intelligible qui la fonde, c'est-à-dire que la pensée doit poser un sujet de ce double devenir, un sujet placé en quelque sorte à l'intersection de ce double devenir. Seulement ce sujet n'est pas existant ; il ne peut être que pensé ; on ne peut critiquer la notion de ce sujet qu'en oubliant qu'elle est une notion, c'est-à-dire en montrant que le sujet ainsi posé ne présente aucun caractère soit psychologique soit sensible (aucune détermination qualitative), et comme rien n'existe que ce qui a une qualité, on en conclura qu'il n'est rien, cela parce qu'on oubliera la distinction fondamentale de ce qui est existant (ce qui est en rapport avec la concience immédiate) et de ce qui est réel (ce qui ne se définit que pour la pensée).

20 *janvier*. — Il suffit, je crois, d'approfondir un peu pour voir que, même présentées ainsi, les choses sont encore trop simples et trop schématiques ; et que le dualisme de ce que j'ai appelé la conscience immédiate d'une part et de la pensée proprement dite de l'autre n'est pas véritablement tel que je l'ai défini. C'est qu'en effet, à partir du moment où la pensée s'est construite, la conscience immédiate se révèle n'être qu'une abstraction contradictoire en soi. J'ai procédé jusqu'ici comme si le donné lui-même

n'exigeait aucune construction ; mais il est clair qu'une série d'existences (une succession) requiert, comme l'a vu Kant, une activité qui totalise le donné et qui par suite ne se réduit pas à la conscience immédiate ; celle-ci n'est au contraire qu'appréhension de l'instantané ; et dans la mesure où l'instantané suppose réellement un ensemble qui le conditionne, il se nie lui-même — et avec lui se nie la conscience immédiate. Au dualisme précédemment posé entre des modes d'existence correspondant à la conscience immédiate d'une part et de l'autre au contenu intelligible s'opposant à eux en quelque façon comme la substance aux accidents, il semble que se substitue maintenant l'idée d'une activité constructrice qui se réaliserait à la fois dans les deux ordres et qui rendrait possible même ce qui ne paraissait dépendre que de la conscience immédiate.

Ici il me semble pourtant qu'il faut prendre garde ; ne sommes-nous pas tentés en effet de voir dans l'existence même, dans ce rapport à la conscience immédiate d'où nous sommes partis, une sorte de phénomène engendré par le mouvement intelligible de cette activité ? Au lieu d'avoir d'un côté un ordre de ce qui existe et de l'autre un ordre de ce qui est au-dessus de l'existence, nous aboutirions en quelque sorte à la résorption de l'existence au sein de la pensée constructrice. Mais la pensée ne s'est-elle pas définie par l'acte même par lequel elle transcende la conscience immédiate, et ne se nie-t-elle pas elle-même dans la mesure où elle prétend faire abstraction de celle-ci ? Il y a là toute une série de confusions qu'il faut chercher à dissiper.

Ma conscience est actuellement « occupée » par un certain contenu perceptif qu'elle pose par là même comme existant — et peut-être la question se pose-t-elle déjà de savoir quelle est la relation entre ce jugement d'existence (est-ce bien d'ailleurs un jugement ?) et le donné lui-même ; ce jugement est-il une construction ou bien une pure explicitation ? Et si même c'est une explicitation, ne devons-nous pas dire que c'est pour la pensée qu'il se construit comme explicitation par rapport à un explicité également construit ? Avant de chercher à répondre, nous devons, je crois, nous demander s'il y a lieu ou s'il est illégitime de faire abstraction du fait que ce contenu est déjà un contenu construit (psychologiquement). Les chaises que je vois devant moi, la table, le feu, etc., se définissent en fonction de prises de conscience possible (de prises de conscience qui restent virtuelles), alors que

le bois sur lequel est posé mon papier et que ma main touche est lui-même aussi actuel pour moi qu'il est susceptible de l'être parce qu'il est en contact direct avec une partie de mon corps. Il est evident que partout où il n'y a pas contact direct il y a construction d'un état de conscience qui correspondrait au contact ; cet état de conscience se condensant lui-même en général en une sorte de symbole abstrait. Mais là où il y a contact il y a, je crois, position d'un existant, position toute spontanée et qu'on ne peut appeler véritablement jugement. L'accord des sens fournira bien un contrôle, mais rien de plus, cette position spontanée se réalisera avant que le contrôle ait nécessairement fonctionné. Entre cette position et le donné quelle relation y a-t-il ?

Ce qui me paraît essentiel à observer ici c'est que le problème en se posant, par le fait même qu'il se pose, transforme ses propres termes. Il se présente sous la forme d'une question portant sur une relation entre des termes distincts ; mais les termes eux-mêmes ne sont distincts que parce que le problème est posé ; il y a solidarité entre la distinction des termes et le fait même que le problème est posé. Le problème étant posé, on sera amené à dire ou que la position comme existant n'est que l'explicitation de quelque chose qui serait *sous* le donné (qui serait donc le fondement même de l'existence), ou bien que c'est une addition venant de la pensée. Mais une réflexion simple suffit à montrer que les deux solutions sont également inacceptables, puisque l'acte même par lequel on s'interroge sur le fondement de l'union des termes est celui qui les sépare. (Il est probable que, à la racine de l'équivoque que je viens de signaler, il y a une confusion entre l'existence en général et l'existence spatiale — l'extériorité).

On échappe ainsi, je crois, au dilemme qui fait de l'existence ou bien un prédicat ou bien une sorte de qualité ontologique qui viendrait s'ajouter du dehors à l'existant. — Seule donc l'intervention de la pensée substitue à la position irréductible d'un donné comme existant la notion d'un jugement d'existence portant sur un objet.

Mais il importe de comprendre que cette conscience immédiate où il n'y a pas encore de dualisme entre le donné et une forme (?) de l'existence ne peut être posée que par un acte par lequel la pensée réfléchissante prend conscience de ce qui venait d'elle-même dans l'acte précédent et s'applique à en faire abstraction.

J'appellerai à l'avenir cette position comme existant (où l'existence ne se définit pas comme prédicat) expé-

rience-limite ; et je dirai que l'expérience-limite ne peut être pensée que par un acte de réflexion portant sur le dualisme du jugement d'existence et de ce sur quoi porte ce jugement. Cette expérience-limite, en tant que le sujet réfléchissant prétend en dégager le contenu objectif, se réduit à un contact entre le corps lié à la conscience percevante et un donné extérieur. La pensée réfléchissante pose donc le jugement d'existence comme étant la transposition dans l'ordre intellectuel (où il y a des objets et des jugements portant sur ces objets) de l'expérience-limite ; et ceci est valable pour un jugement d'existence quelconque. On conçoit comment, de ce point de vue, rien ne peut être dit exister que ce qui peut entrer en relations de contact, en relations spatiales avec mon corps. Ce sera là, si on veut, une définition.

Une question importante serait celle de savoir comment je suis amené à poser le jugement d'existence, à dissocier l'existence de ce qui existe ; il faudrait, je crois, faire appel aux phénomènes de devenir et aussi aux illusions (hallucination) pour en rendre compte.

Il est bien entendu que l'expérience-limite ne révèle son contenu spatial que pour la pensée réflexive qui porte sur elle. En elle-même elle est l'immédiat considéré dans sa pureté, si l'on peut dire. Mais en tant qu'elle se réfléchit, elle se convertit nécessairement en affirmation portant sur des données spatiales. Dire : rien n'existe que ce qui est dans l'espace, c'est dire seulement ceci : l'expérience-limite ne peut se traduire en pensée qu'à condition de se convertir en affirmation portant sur des données spatiales.

On voit de ce point de vue comment le problème de l'existence du monde extérieur ne présente à la rigueur aucun sens quelconque, le monde extérieur étant posé implicitement comme quelque chose qui existe (ou n'existe pas) parmi d'autres choses.

Si donc on peut parler d'existence pensée, c'est uniquement pour autant que la conscience peut, si l'on ose s'exprimer ainsi, se projeter en arrière et se concevoir elle-même comme réalisant l'expérience-limite qui se traduit en jugement historique. On peut dire en ce sens que l'imagination (conçue comme la faculté grâce à laquelle la conscience peut se projeter ou se transposer) est la condition transcendentale de l'histoire.

Nous considérerons donc à l'avenir comme dénuée de sens toute affirmation prétendant attribuer l'existence à ce qui ne peut être représenté spatialement.

Mais alors si nous supposons des consciences organisées autrement que la nôtre, consciences que des appareils sensoriels différents de ceux que nous possédons mettent à même d'appréhender des données inaccessibles pour nous, pouvons-nous concevoir ces données comme inexistantes ? il faut répondre que nous ne pouvons nous représenter ces données que comme situées en quelque façon dans l'espace, et que par suite il n'y a aucune raison pour leur refuser l'existence. Je tends ici à modifier ce que j'ai dit précédemment sur les modes d'existence, mais c'est plutôt pour simplifier ; il n'y a pas, au fond, de différence réelle entre ce que je dis ici et ce que j'ai dit plus haut.

Il serait manifestement absurde de voir dans tout ceci un réalisme de l'espace ; on comprend aussitôt, en effet, que c'est bien plutôt avec l'idéalisme kantien que s'accorde toute cette théorie.

Quand nous disons que l'expérience-limite a un fondement spatial, nous voulons dire seulement qu'à toute position d'un donné comme existant par une conscience quelconque doit pouvoir correspondre pour une autre conscience la détermination de relations spatiales ou physiques entre le corps organisé auquel est lié la première conscience et le monde extérieur. Ces relations sont ce qu'on peut appeler la vérité de l'expérience-limite. Il est bien entendu que la distinction des deux consciences peut ne présenter qu'un caractère transcendental, et non empirique ; ce que nous avons affirmé, c'est seulement l'harmonie entre la conscience immédiate (expérience-limite) et la conscience réfléchissante qui détermine des rapports dans l'espace, que celle-ci soit d'ailleurs ou non actuelle.

21 *janvier.* — Le problème qui se pose maintenant m'apparaît très nettement ; peut-il y avoir une vérité de ce qui ne se réalise pas dans l'espace ? cette question même implique ce dilemme : ou bien il peut y avoir une vérité de ce qui ne peut pas être posé comme existant, ou bien il faut admettre un jugement d'existence ne portant pas sur des relations spatiales ? si on refuse le dilemme il faut nier qu'il puisse y avoir une vérité de ce qui ne se réalise pas dans l'espace.

23 *janvier.* — A quelles conditions peut-on penser quelque chose comme vérité? Il faudrait d'abord déterminer le sens exact de ce problème et les limites dans lesquelles il peut présenter un sens. Il ne s'agit pas en effet de trouver un critère permettant de déterminer si une idée (par exem-

ple) est vraie ou non ; mais de savoir à quelles conditions un ordre doit satisfaire pour comporter une vérité. Mais on prétendra que poser le problème c'est déjà le résoudre, et le résoudre d'une façon contradictoire qui équivaut à en poser l'insolubilité. C'est en effet poser la transcendance de la pensée par rapport à la vérité ; mais si la pensée n'est pas en soi forme de vérité, la vérité n'est pas ; et si elle est en soi forme de vérité cette détermination n'est pas possible. Ce raisonnement ne me paraît valable qu'en apparence. Même si en soi la pensée est la forme de la vérité, il n'en reste pas moins que cette forme doit se dégager pour soi de la gangue contingente dans laquelle elle est prise, ce qui pose, à une puissance supérieure, la pensée comme non engagée dans ce dualisme.

24 *janvier.* — Quel rapport y a-t-il lieu d'établir entre le vrai et la pensée vérificatrice ? La pensée ordinaire pose l'activité vérificatrice comme contingente par rapport à ce qui est vérifié. Le vrai se définit pour elle comme antérieur à sa vérification. En est-il absolument indépendant ? et même quel est, à parler rigoureusement, le sens exact de cette question ? La première objection qui se présente à notre esprit, si l'on vient nous dire que la possibilité d'être vérifié entre dans la définition même du vrai, c'est qu'il y a des choses qui sont vraies sans avoir jamais été vérifiées, sans même pouvoir être vérifiées. (C'est ainsi qu'en histoire il a pu se produire des événements dont nulle trace n'a subsisté et qui n'en sont pas moins vrais quoi qu'invérifiables). Si donc on peut définir le vrai par la vérifiabilité, c'est à condition de distinguer des conditions matérielles de vérification qui peuvent faire défaut et des conditions tout idéales. Cette distinction même est-elle valable ? si elle ne l'est pas, il faut ou bien renoncer à définir le vrai par le fait d'être vérifiable, ou bien penser le vrai d'une façon tout empirique en fonction d'une pensée soumise à des restrictions de fait (et non pas seulement de droit). Mais cette dernière alternative est manifestement inacceptable ; nous nous refusons à nier la vérité historique de cela même qui pour des raisons de fait ne peut plus être déterminé par nous. Et la raison en est que nous admettons l'existence d'une liaison continue entre ce qui (pour des raisons de fait) peut et ce qui ne peut pas être vérifié. Entre l'un et l'autre groupe de données il n'y a qu'une différence toute superficielle, et que la pensée se doit de traiter comme négligeable. Il en est de même pour ce qui est pensé dans l'espace, mais échappe aux prises de nos instruments

actuels. Si donc la distinction des conditions de fait et des conditions de droit n'est pas valable, il faut renoncer purement et simplement à faire rentrer la vérifiabilité dans la définition du vrai. Autrement dit, si entre ce qui est invérifiable relativement et ce qui l'est absolument, il n'y a qu'une différence de degré, puisque ce qui n'est invérifiable que relativement ne peut pas ne pas être pensé comme malgré tout susceptible de vérité, il faut reconnaître qu'il peut y avoir une vérité de cela même qui par définition échappe à toute vérification. Mais ceci a-t-il un sens ? ce qui par définition échappe à toute vérification, c'est non pas même ce qui ne peut être reproduit, mais ce qui ne s'insère pas dans un ensemble que la pensée puisse reconstituer, ce qui n'est pas avec le reste du contenu de la pensée dans une relation qui puisse être déterminée. En quel sens pouvons-nous donc parler ici encore de vérité ?

La vérité se confond ici avec l'existence en tant qu'elle peut être prédiquée de l'inconnaissable, elle n'est plus qu'une dénomination abstraite et sans contenu. Si donc il y a un invérifiable absolu il ne peut être pensé comme susceptible de vérité, il ne peut être regardé comme se distinguant seulement par le degré de l'invérifiable relatif. Et il n'y a pas par suite d'objection véritable (et formelle) qu'on puisse opposer à l'idée d'après laquelle la vérifiabilité ferait partie constitutive de la vérité (puisque les conditions de fait et les conditions idéales peuvent être regardées comme distinctes).

Mais s'il n'y a pas (et le sens de la question même est loin d'être clair) d'invérifiable absolu, l'idée ne devient-elle pas purement tautologique ? et comment peut-on dissocier encore les conditions de fait et les conditions idéales ? si tout est idéalement vérifiable, ce sera seulement pour des raisons de fait (donc pour des raisons contingentes) qu'on ne pourra pas déterminer tel ou tel point spécial ; on pourra bien affirmer l'identité de la vérité et de l'être, et la finitude de la pensée pour laquelle il y a encore de l'invérifiable résidera dans la nature contingente à laquelle cette pensée est liée. Il y aura en ce sens une double nature de la pensée, une nature intelligible qui affirme l'identité de l'être et du vrai (la vérifiabilité universelle) et une nature contingente qui constate des restrictions de fait, la nature intelligible affirmant que ces restrictions de fait ne concernent en rien le contenu rationnel.

26 *janvier*. — Je reprends le problème tel que je l'ai

posé avant-hier. Nous savons que les conditions idéales et les conditions de fait ne peuvent être regardées comme dissociables réellement que s'*il y a* un invérifiable absolu. Seulement que veut dire ce *il y a* ? On voit en effet tout de suite que ce ne doit pas être pour des raisons de fait que cet invérifiable peut être pensé comme tel ; donc il ne peut être dans l'espace ou même dans le temps, puisque seules des raisons de fait, s'il était dans l'espace ou dans le temps, pourraient rendre la vérification impossible. Mais alors si ce que j'ai dit précédemment est fondé, on ne peut à proprement parler lui attribuer l'existence (puisque l'existence réside dans le rapport à la conscience immédiate au moins idéalement posée). Et par là se résout la question des rapports de la vérité et de l'existence. Nous avons vu en effet que la vérité implique la vérification possible et d'autre part que ce qui est en dehors de l'espace et du temps (c'est-à-dire ce qui ne peut être pensé comme existant) doit être reconnu non-vérifiable. De ce qui existe nous ne pouvons pas ne pas penser une vérité, mais réciproquement parler de vérité pour ce qui est en dehors de l'existence, c'est se contredire dans les termes. Ceci est capital, c'est, me semble-t-il, la clef même de ma pensée. Mais alors si le « il y a » ne peut être pris en un sens existentiel, ou bien il est vide de sens et l'on ne peut parler d'invérifiable absolu ou bien il faut définir la signification qu'il est possible de lui attribuer.

Je remarque qu'au fond l'accord entre le kantisme et ce que je dis là va très loin ; en effet ici et là la vérité se définit non pas du tout comme une forme logique, mais comme fonction de ce qu'on peut appeler l'expérience possible. Le seul tort de Kant a été de ne pas voir tout ce qu'implique cette position et d'avoir traité les choses en soi comme susceptibles d'une vérité qui ne peut être pour notre pensée, ce qui est contradictoire.

Nous ne pouvons parler d'invérifiable absolu que si un au-delà de l'existence peut être pensé en quelque façon. Mais remarquons que cet au-delà est impliqué dans la notion même de vérité qui nous apparaissait tout à l'heure comme corrélative de celle d'existence. C'est qu'en effet une vérité n'est possible que pour une pensée qui s'affranchit elle-même des conditions d'espace et de temps. Il n'y a de vérité que de ce qui est dans l'espace et dans le temps, mais il n'y a *de* vérité que *pour* une pensée qui se définit hors de l'espace et du temps. Une telle pensée ne peut sans contradiction se poser comme existante : et ceci revient à dire qu'elle est libre.

La liberté, condition de toute vérification, ne peut être pensée elle-même que comme radicalement invérifiable, comme affranchie des conditions d'existence auxquelles doit satisfaire un objet pour pouvoir être vérifié (déterminé comme vérité).

Quand nous parlons de la Vérité ou de l'Idée du Vrai, nous confondons sans nous en douter la totalité objective qui paraît à notre pensée imaginative composer le système intégral des déterminations du vrai avec la pensée libre à laquelle toute vérification se suspend.

Nous nous trouvons introduits par là dans l'ordre même de l'esprit, c'est-à-dire dans l'ordre de la liberté.

Mais il importe de préciser davantage. Le jugement par lequel nous lions la vérification (l'acte de vérifier) à une pensée qui elle-même est transcendante par rapport à toute vérification, comment pouvons-nous le justifier ou simplement le caractériser ? Ce jugement, semble-t-il, est lui-même vrai ou faux. Mais alors nous tombons dans la contradiction. Nous devons donc nier absolument le dilemne et soutenir que ce jugement appartient à un ordre où l'on ne peut plus parler ni de vérité ni de fausseté. Le vrai se définit en effet pour l'esprit comme ce qui est indépendant de lui ; il peut y avoir là une illusion, mais il n'en reste pas moins que les vérités doivent être posées par l'esprit comme subsistant indépendamment de la connaissance qu'il a d'elles. Mais l'acte par lequel l'invérifiable est pensé le constitue au contraire véritablement. Ceci demande à être approfondi. La pensée, en réfléchissant sur le mouvement par lequel les vérités se constituent, reconnaît la nécessité de penser ce mouvement en fonction d'une activité purement intelligible. Mais est-ce à dire que cette activité apparaisse comme une condition de fait, comme existante ? Il est manifeste que non. Les conditions de fait qui président à la recherche de la vérité doivent pouvoir être psychologiquement définies : on conçoit la possibilité d'une psychologie de la recherche de la vérité qui ferait intervenir tous les facteurs subjectifs (intérêt, curiosité, désir de la gloire, etc...). Tout cela peut à la rigueur être regardé comme objet de vérification. L'activité pure dont nous parlons ne peut apparaître qu'à une réflexion portant elle-même sur les conditions de possibilité du vrai (non pas sur les mobiles auxquels obéit un individu en recherchant la vérité). La réflexion pure fait donc surgir l'idée de cette activité, autant dire qu'elle la fait être, qu'elle la crée, parce qu'elle est cette activité même ; par ce qu'elle ne peut se penser que comme

identique à elle. L'acte par lequel je pense la liberté est l'acte même par lequel la liberté se constitue. Le moi serait en quelque sorte le médium intelligible par lequel la liberté passe de l'idée à l'être. Mais il est clair que cet acte de création n'est autre que le cogito. La pensée se crée en se pensant ; elle ne se trouve pas, elle se constitue.

D'ailleurs une réflexion élémentaire sur ce que peut être un invérifiable absolu permet d'établir que cet invérifiable n'est tel qu'en se constituant, qu'en se créant lui-même ; sinon il serait un pur donné, un pur existant.

Il est à remarquer que si cet invérifiable est *à priori*, ce n'est en tous cas que pour autant qu'il se constitue par opposition avec une expérience et en relation avec elle.

— En croyant poser (dans l'existence ou encore objectivement) l'indépendance absolue de Dieu, nous le lions au contraire à la conscience immédiate. Je n'avais jamais aussi nettement aperçu l'antinomie. Ceci revient à dire que le problème de l'existence de Dieu ne peut se poser qu'en termes mystiques, en termes d'expérience ; mais en même temps à ce plan il est condamné à recevoir une réponse négative, parce que l'invérifiable en descendant dans l'existence se substitue aux causes existantes, et la pensée réfléchissante doit en revenant sur lui, par un acte inverse, réintroduire ces causes mêmes. Là est la véritable dialectique de l'existence divine : celle-ci n'est que par le rapport immédiat à la conscience empirique ; mais ce rapport d'autre part se détermine pour la réflexion comme action d'un existant sur un existant, c'est-à-dire comme n'étant pas d'ordre divin.

Ceci anticipe sur ce qui viendra ; tout ce que je pose pour le moment, c'est que c'est par une démarche contradictoire que la pensée pose le problème de l'existence de Dieu. L'existence est d'une manière générale cela d'où toute pensée peut partir, en ce sens que la pensée ne peut se définir que par le mouvement par lequel elle transcende le donné immédiat. L'existence ne peut donc à aucun degré être regardée comme un *demonstrandum*, comme un point d'aboutissement. Le rapport immédiat ne pouvant être fondé par la pensée, mais seulement dépassé, l'idée de la démonstration de l'existence de Dieu est une idée contradictoire et qui doit tomber. S'il y a une expérience de Dieu (et c'est seulement en ce sens que l'on peut parler d'existence de Dieu) cette expérience doit être un point de départ, et rien de plus ; nous savons d'ailleurs que

cette expérience en tant que telle doit apparaître à la raison comme se détruisant elle-même.

Peut-être convient-il de rappeler que l'existence c'est bien le rapport immédiat, mais le rapport immédiat se niant comme tel (se posant comme la suppression du rapport). Poser l'existence de Dieu, c'est bien en réalité poser un rapport de Dieu à la conscience immédiate, mais c'est explicitement nier ce rapport.

Mais comment une pensée peut-elle affirmer Dieu sans le poser comme existant ? c'est-à-dire sans même l'affirmer comme vérité ? il est clair qu'elle ne le peut qu'à condition d'être une foi. Seulement ici une foule d'équivoques vont être à dissiper. Il faut en effet se défaire de l'idée qu'il y a entre la foi et le savoir la même relation qu'entre la probabilité et la certitude. La foi n'est pas l'acte par lequel nous *approximons* un jugement d'existence qui ne peut pas se formuler comme tel (cela en vertu de la finitude de notre nature). La foi ne peut se justifier qu'à condition d'être transcendante au savoir ; sinon, en assignant à Dieu l'existence, nous le réalisons dans l'espace et le temps.

27 *janvier.* — Il faut déterminer d'une façon plus précise quel mode d'affirmation appartient à la foi. Je remarque d'abord que si l'existence ne convient pas à Dieu (du point de vue de la pensée), la non-existence ne lui convient pas non plus ; nier l'existence d'une chose, c'est en effet affirmer pour des raisons empiriques que cette chose n'est pas réalisée dans l'expérience. Je crois qu'il faut distinguer ceci radicalement de l'acte par lequel nous affirmons l'impossibilité d'un certain objet. Le cercle carré par exemple est nié comme essence avant même d'être nié comme existence, et ce qui importe ici c'est exclusivement la négation de l'essence. Mais nier l'existence de Dieu ce ne serait pas penser Dieu comme contradictoire, ce serait dire qu'il ne se manifeste pas empiriquement. On voit donc qu'il y a deux façons radicalement distinctes de dénier l'existence à Dieu (toujours sur le plan de la pensée) : l'une revenant à traiter Dieu comme un objet empirique et à dire : « Cet objet ne se rencontre pas dans l'expérience », l'autre se traduisant par l'affirmation que Dieu ne peut pas être traité comme un objet empirique et que par conséquent l'existence ne peut lui convenir. Ces deux affirmations sont plus que distinctes, elles sont inverses. Les philosophes qui ont admis la preuve ontologique ont eu le mérite immense de voir que la première façon de nier l'existence de Dieu était absurde. Elle

est absurde en vertu même de son postulat, en ce qu'elle pose idéalement, pour le nier ensuite, Dieu comme objet empirique. Ces philosophes ont vu qu'il est impossible de nier l'existence de Dieu pour des raisons empiriques. Ils en ont conclu à la nécessité d'affirmer cette existence, et dans son fond l'argument est, je crois, valable ; seulement dans la forme il ne tient pas. Car les raisons qui rendent la négation de l'existence de Dieu impossible sont les raisons même qui s'opposent à l'affirmation de cette existence. Ce qui est contradictoire, c'est de penser Dieu comme existant ; et cette contradiction inutile vicie aussi bien la thèse que l'antithèse. Il faut donc renoncer à fonder la négation de Dieu sur des raisons d'ordre empirique (si Dieu n'est pas un objet empirique, il est trop clair qu'il ne doit pas se rencontrer dans l'expérience) ; mais alors une telle négation ne pourrait se fonder que sur la considé ration de l'essence ; on dirait « l'essence divine impliquant contradiction se nie même comme essence ». Je crois qu'ici l'argument leibnizien peut être regardé comme valable et comme rendant une telle démonstration impossible. Mais il me semble qu'il faut s'y prendre autrement. La question est en effet de savoir s'il peut y avoir des essences qui ne se manifestent pas comme existences. On pourra dire, il est vrai, que l'existence qui correspond à l'essence divine est celle même du monde. Mais ou bien ceci est vague et impropre ou bien c'est contradictoire : j'ai dit ailleurs que l'existence ne peut être attribuée au monde en tant que celui-ci est le lieu même des existants.

Or rappelons-nous que les essences se définissent en fonction de la pensée, et par conséquent du mouvement par lequel celle-ci s'élève au-dessus des existences. Il me paraît donc que faire abstraction du rapport négatif mais réel qui unit l'essence à l'existant, c'est supprimer un moment parfaitement réel et constitutif de l'essence et en faire un pur abstrait. On peut donc soutenir que nier Dieu comme existant, c'est indirectement (mais absolument) le nier comme essence. Arrivons-nous donc à une négation absolue ? la négation de Dieu comme existant ne peut-elle en aucune façon et en aucun sens se convertir en affirmation ? Il faut revenir sur ce point capital.

Nier Dieu comme existant, au sens où nous l'avons fait, c'est refuser absolument de le traiter comme un objet empirique, c'est en même temps par suite nier (et la négation se transforme en la négation de soi, c'est-à-dire

en la négation d'une négation) que rien dans l'expérience, que rien dans ce qui existe puisse être *incompatible* avec Dieu, puisse *exclure Dieu*. La négation de l'existence de Dieu se convertit ainsi en l'affirmation de la puissance de Dieu comme transcendante par rapport à tout possible empirique : on voit en quel sens ceci rejoint Leibniz.

Mais ceci soulève manifestement les plus graves objections ; indépendamment même de ce qui suivra, des difficultés auxquelles nous aurons à faire face, on peut soutenir que l'argumentation précédente est foncièrement vicieuse ; pourquoi en effet avons-nous posé que l'existence ne peut être attribuée à Dieu du point de vue de la pensée? N'est-ce pas parce que nous pensons l'incompatibilité de l'existence définie d'une certaine façon avec Dieu lui-même pensé comme contenu déterminé (comme essence)? toute la pseudo-démonstration ne repose-t-elle pas sur un arrangement ingénieux de concept ? Ici il faut prendre garde. Tout d'abord je soutiens qu'on n'est pas libre de penser par existence autre chose que ce que j'ai dit, c'est-à-dire le rapport à une conscience immédiate (se niant comme tel d'ailleurs en tant qu'il n'est pas pensé). Mais l'objection la plus grave subsiste : ne commençons-nous pas par définir Dieu d'une certaine façon pour lui refuser l'existence ? Il ne me semble pas que cette objection porte, et voici pourquoi : de quelque façon que la pensée pense Dieu, elle ne peut le poser comme donné extérieurement au sujet ; et je ne dis pas qu'un rapport empirique ne puisse pas paraître s'établir entre l'un et l'autre, mais ce n'est pas du point de vue de la pensée : c'est seulement du point de vue de la conscience immédiate, ce qui est bien différent. Remarquons d'ailleurs que même pour nier Dieu il faut bien commencer par le penser en quelque façon — sans quoi cette négation est purement indéterminée.

Mais une autre difficulté surgit qui me paraît beaucoup plus sérieuse. Ne jouons-nous pas sur les mots en concluant de ce que rien dans l'expérience ne peut exclure Dieu (être plus fort que Dieu) que Dieu est au moins puissance? Et quel sens pouvons-nous attribuer au mot puissance ?

Nous avons vu que Dieu est au-delà même de l'essence, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas à la rigueur de nature divine ; mais alors n'en faisons-nous pas un indéterminé ? être, n'est-ce pas être quelque chose ?

Il faut ici considérer rigoureusement le résultat auquel nous sommes parvenus. La négation de Dieu comme

existant entraîne l'affirmation de Dieu comme transcendant, avons-nous dit. Ceci veut dire que nous devons penser Dieu comme transcendant à toute détermination quelconque ; aboutirons-nous donc à *l'Un* alexandrin ? Je crois qu'il faut reconnaître ce qui est absolument vrai chez Plotin ; l'idée que Dieu n'est véritablement pour nous qu'en tant que nous participons à lui. Seulement il importe de transposer dans l'ordre de l'esprit, dans l'ordre subjectif tout ce qui subsiste chez Plotin d'émanatisme objectif. Je ne crois pas d'ailleurs que la considération de l'alexandrinisme puisse nous aider en rien à résoudre les difficultés en présence desquelles nous allons nous trouver maintenant.

Nous savons que si Dieu peut et doit être pensé comme puissance, c'est à condition de ne pas entendre par là une puissance existante susceptible de faire fonction de cause parmi les autres causes. Mais alors comment concevoir la relation de cette puissance transcendante à l'ordre des existants ? Il est clair en premier lieu que nous devons nier absolument qu'il puisse y avoir entre l'un et l'autre une relation directe. Le créationnisme en tant que doctrine objective doit être absolument repoussé. La façon même dont à mes yeux on peut démontrer la légitimité de l'affirmation portant sur Dieu implique le rejet du créationnisme. Nous verrons d'ailleurs plus loin si en un sens plus profond le créationnisme ne peut pas et ne doit pas reparaître (l'idée de paternité divine précédant et justifiant l idée de création). Si donc Dieu est conçu comme une liberté, c'est à condition que cette liberté ne soit pas pensée comme créatrice du monde.

Mais ne peut-on pas dire que cette preuve par l'idée présente les mêmes défauts que les autres : si l'on nie l'idée que reste-t-il de la preuve ? ceci va, je crois, nous permettre d'approfondir beaucoup. L'objection repose sur ce postulat implicite que l idée peut être fausse, qu'en tous les cas elle participe de l'ordre du vrai et du faux, elle suppose donc que le passage se fait de l'idée à l'idéat, passage scabreux partout où l'idée n'est pas construite comme en mathématiques. Mais ici nous devons nous rappeler que ce postulat est précisément inacceptable ; l'affirmation qui porte sur Dieu n'est pas, ne peut pas, ne doit pas être regardée comme une idée ; elle rentre essentiellement dans ce que j'ai précédemment appelé l'absolument invérifiable.

28 *janvier.* — Seulement si nous sommes dans l'invérifiable ne sommes-nous pas dans l'arbitraire ? il faut,

semble-t-il, pour que nous puissions être sûrs de ne pas encourir cette critique, qu'il soit possible d'établir un lien entre l'invérifiable qui est le cogito et l'invérifiable qui est Dieu. Et par là le problème se trouve posé en des termes presque cartésiens. Mais n'est-il pas insoluble ? ou il y a en effet implication de notions, et nous ne sortons pas de la logique de l'essence — mais ceci est impossible puisque le cogito lui-même n'est pas une essence ; ou il faut, semble-t-il, renoncer à découvrir une nécessité quelconque, un fondement à la médiation. Le problème ne pourrait être résolu que s'il était possible de déterminer les conditions de ce que j'ai appelé ailleurs une logique de la liberté, c'est-à-dire un ordre que la liberté s'assignerait à elle-même. Seulement pouvons-nous tirer cet ordre du cogito lui-même ? Il semble qu'un hiatus subsiste entre le cogito et l'affirmation qui porte sur Dieu. Est-il possible de le combler ?

Il me semble que voici le premier moment de la solution : l'invérifiable qu'est le cogito, ai-je dit, c'est-à-dire ce qu'on peut appeler la liberté formelle, n'est que pour l'acte libre lui-même qui l'appréhende. Il ne faut pas nous laisser duper par l'image ici fallacieuse de la découverte : la pensée ne se découvre pas, elle se constitue, le cogito étant l'acte même de la découverte (et non un objet susceptible d'être découvert) s'identifie avec la réflexion sur le cogito, il n'est que pour cette réflexion, il n'est que cette reflexion même (en tant qu'acte). Le « je pense » n'est pas un donné, il n'est pas une forme, il est un acte. Je crois que Descartes a ici été plus loin que Kant. L'invérifiable est donc fonction de l'acte libre, il est la trace de celui-ci, il est l'expression toute négative de ce fait que l'acte libre devient pour lui-même un mystère aussitôt qu'il se transforme en pensée objective (la pensée objective ayant pour caractère de se nier au profit de son objet). Je ne crois pas qu'on puisse aller plus loin dans la détermination de l'idée d'invérifiable.

Mais comment pouvons-nous dépasser ce premier acte libre qui semble, aussi bien, devoir être le dernier ? Il y a là une difficulté qui paraît d'abord inextricable.

Remarquons que nous venons de progresser d'une façon réelle, en ce sens que nous avons rompu avec le formalisme ; nous ne serons plus dupe de ce formalisme postkantien qui hypostasie le *je pense* pour en faire une sorte de forme intemporelle (je songe particulièrement à Th. Hill Green). Ne restons-nous pas néanmoins enfermés dans une sorte de subjectivisme ambigu et stérile ?

Nous savons déjà que, tout au moins ici, bien loin que l'invérifiable soit l'arbitraire, il est au contraire la source de toute règle, le principe de tout ordre quel qu'il soit.

Une réflexion encore tout extérieure, et qui se borne à rapprocher les termes sur lesquels elle porte, montre, je crois, déjà une première liaison entre le cogito et l'affirmation de Dieu. Nous avons vu en effet que celle-ci ne peut se définir que comme l'affirmation d'une liberté absolue ; or une liberté ne peut être affirmée que par une liberté ; tant que la pensée ne s'est pas élevée elle-même au cogito, tant qu'elle ne s'est pas encore pensée comme liberté (comme acte libre se pensant lui-même) il ne peut pas y avoir de liberté réelle pour elle, donc pas de liberté divine.

Mais ceci nous permet de nous enfoncer plus profondément dans le problème. Tout ce qui a été dit précédemment de la puissance divine (posée comme non-existante) ne s'applique-t-il pas exactement à ce cogito qui lui aussi est transcendant à toute expérience, à toute existence possible et même à toute vérité ? N'avons-nous pas été dupe des mots en dissociant le cogito et l'affirmation portant sur Dieu ? bien plus, n'apparaît-il pas absurde de distinguer maintenant deux libertés ? Ne sommes-nous pas obligés d'identifier au sein de la pensée se pensant elle-même (et qui n'est ni ma pensée ni la pensée d'un Dieu, mais seulement la Pensée) les deux moments que seule une réflexion superficielle nous avait permis de dissocier ?

Ce qui rend la question particulièrement obscure, c'est ceci : nous avons dit que Dieu, par le fait même qu'il ne pouvait être posé comme existant (au plan de la pensée), devait être pensé comme transcendant même au monde des essences. Mais l'obscurité est la suivante : qu'est-ce en effet que ce Dieu sur lequel porte l'argumentation ? Si c'est une essence, l'argumentation se détruit elle-même ; si ce n'est pas une essence, qu'est-ce ? Faut-il admettre que l'argumentation tend en somme à l'explicitation du contenu initial sur lequel elle porte (ceci au sens où même la dialectique synthétique d'un Hegel peut être regardée comme étant une explicitation) ? Si ce n'est pas une essence, il reste que ce soit une affirmation (un acte) ; mais cette affirmation même, comment se qualifie-t-elle ? Il faut, semble-t-il, que ce soit en vertu d'une qualification intrinsèque de l'affirmation que nous nous regardions comme étant en droit de nier que l'affirmation porte sur un existant. Cette qualification (par le seul fait qu'elle

existe) ne convertit-elle pas l'affirmation en essence ? Et d'autre part, si la qualification fait défaut, on ne voit pas sur quoi la négation qui est le nerf de l'argumentation peut reposer. Il y a là un point véritablement vital. L'argumentation ne peut être regardée, je ne dis même pas comme valable, mais comme présentant une signification quelconque que si ce point est élucidé.

Il y a, je crois, une première difficulté, qui, si elle était admise, serait insurmontable, mais qu'il est possible d'écarter. Nous pouvons être jusqu'à un certain point dans l'ordre du qualifié sans être dans celui de l'essence. Il suffit pour le comprendre de faire intervenir la notion du mode d'affirmation (on peut concevoir l'affirmation pure, l'affirmation absolue, le verbe ; il y a qualification, non essence). Et par là le problème se trouve posé en termes plus précis et plus clairs, par là nous nous rendons compte que la difficulté initiale tenait à la façon grammaticale dont l'argumentation se formulait. Il faut dire : l'affirmation portant sur Dieu se définit par un certain mode qui est incompatible avec la notion d'un existant, etc., autrement dit *la foi* (c'est ainsi que nous appellerons ce mode) appartient à l'ordre d'affirmation qui.... etc.

Mais, pourra-t-on dire, ce mode d'affirmation lui-même ne se définit qu'en fonction d'un objet, d'une essence. Il faut répondre que le rapport véritable (valable) est inverse ; que l'objet n'est que la traduction en langage de connaissance (de position) de l'acte privilégié qui est la foi. Et par là le problème de Dieu fait place au problème de la foi qui est le problème véritable.

Seulement ici encore des écueils nous guettent : il est bien entendu que la foi dont il s'agit ici ne doit pas être un état psychologique, mais il faut aussi comprendre que la foi ne peut pas être pensée comme forme, mais comme liée à une réalité. Et c'est là que la difficulté et même le péril de mon attitude apparaissent clairement. Il s'agit en effet de penser une affirmation (puisque nous parlons de la foi), mais une affirmation qui ne peut pas et ne doit pas être dissociée de cela même sur quoi elle porte. Dans la mesure où la foi est niée au profit de ce qu'elle affirme (qui est alors traité comme un objet) elle se convertit en pensée théorique et se supprime. L'acte par lequel je pense la foi doit donc être l'acte par lequel je nie cette dissociation, par lequel, par conséquent, je nie aussi bien le subjectivisme que le réalisme. Il faut comprendre en effet que l'attitude réaliste et l'attitude subjectiviste impliquent l'une et l'autre la possibilité de cette dissocia-

tion (dans le premier cas on met l'accent sur un aspect, dans le second on met l'accent sur l'autre), il n'y a pas entre l'une et l'autre de distinction interne. La distinction est toute d'opinion (*meinung*).

Penser la foi, c'est donc penser la foi en Dieu. Je n'ajoute rien à l'idée de la foi lorsque je dis que la foi porte sur Dieu. Il y a là deux aspects que je dois poser comme solidaires ; disons, si nous voulons, que Dieu est la réalité de la foi, mais à condition de ne pas entendre ceci en un sens objectif.

Par là se trouvent écartées une série de difficultés. Par là aussi se trouve posé le problème de la justification métaphysique de la foi.

Les termes mêmes du problème doivent être précisés : il s'agit en effet de justifier la foi en tant que foi, c'est-à-dire sans la convertir en certitude. A quelles conditions ceci est-il possible ? Il est certain que la justification ne doit pas se ramener au fait d'établir une implication de notions (cf. ce qui a été dit plus haut). Ce qui a été dit précédemment du passage du cogito à l'affirmation portant sur Dieu s'applique naturellement ici. Nous devons en somme nous demander comment l'esprit peut passer du cogito à la foi, du *je pense* au *je crois*, c'est-à-dire comment un acte libre peut dépendre d'un autre acte libre, (la liaison entre l'un et l'autre ne pouvant pas relever d'une logique de l'essence, ce dernier terme étant pris au sens philosophique courant, non strictement hégélien) ; ou encore comment cette dépendance peut, tout en n'étant pas logique au sens strict, ou objective, *valoir* néanmoins. La difficulté qu'il y a à déterminer ce que peut être ici le *valoir* tient à ce que l'acception courante dans l'ordre théorique ou même dans l'ordre éthique (qui n'en est qu'une transposition) ne vaut manifestement pas.

Il semble qu'il ne puisse y avoir de valeur *(gelten)* pour la pensée hors d'un certain formalisme, mais il faut remarquer que le formalisme dont il peut s'agir ici ne doit pas porter sur la pensée en général (sinon nous resterions dans ce que j'ai appelé la logique de l'essence). Il ne peut donc s'agir ici que de ce que, faute de mieux, j'appellerai un formalisme de l'individuel. La foi n'est possible qu'à condition que du cogito jaillisse l'individuel.

27 *janvier*. — Je prétends en effet que le sujet ne joue pas le même rôle dans le *je pense* et dans le je *crois*, et ceci est capital. Le moi, ai-je dit, est le médium de la liberté, c'est-à-dire que dans le cogito le moi exprime

l'acte par lequel la liberté se pose elle-même. Seulement ce moi est universel, ou tout au moins il se supprime dans l'universalité du sujet pensant. En tant que je pense, je suis universel, et, si la science se suspend au cogito, c'est précisément en vertu de cette universalité inhérente au moi pensant. Dans la foi il n'est rien de tel ; et les équivoques qui ont toujours plané sur l'idée d'une « *vernunft-religion* » tiennent précisément à ce que la distinction n'a pas été faite clairement ; ou bien la religion se réduit à un ensemble d'affirmations purement rationnelles, c'est à dire valables pour une pensée en général, et elle n'est alors qu'un déisme abstrait et sans contenu (en même temps qu'arbitraire : je reviendrai plus loin sur ce dernier point) ; ou bien elle renonce à se fonder sur un universel et n'est plus alors qu'un échafaudage sentimental et tout subjectif. Il me paraît évident que la vraie route est intermédiaire ; c'est elle qu'il faut frayer.

Le sujet de la foi n'est pas la pensée en général. La pensée en général en tant qu'elle se réfléchit elle-même (et s'objective par conséquent) s'apparaîtra elle-même comme un pur abstrait, un pur indéterminé, comme une condition formelle et rien de plus. Le sujet de la foi doit au contraire être concret ; est-ce à dire qu'il est le contenu empirique auquel nous donnons le nom d'individu ? Sans revenir sur les ambiguïtés de l'idée du moi conçu en un sens réaliste (James, Bradley), il y a lieu d'observer que le sujet de la foi ne peut être une donnée, ce ne serait en tous les cas qu'une donnée qui se supprimerait comme donnée, qui ferait abstraction de soi dans un effort de reconstruction. De même que la relation objective entre la foi et Dieu ne peut être acceptée (cf. plus haut), de même il faut prendre garde à l'insuffisance et même à l'irréalité du rapport de sujet à acte pour ce qui est du rôle du moi dans la foi.

Je serais tenté en ce moment de dire que, dans la mesure où la sociologie a réagi contre l'atomisme moral et psychologique, elle a dû faciliter la voie à une philosophie religieuse comme celle que je cherche à définir.

Ceci revient à dire que si la foi ne peut pas être conçue comme un rapport de forces (une sorte de dynamisme s'exerçant entre des termes objectivement réalisés), elle ne peut pas non plus être assimilée en un sens quelconque à l'acte par lequel un sujet détermine un objet.

La foi apparaît, d'une façon encore grossière, comme

l'acte par lequel une pensée se niant elle-même comme sujet fixé et existant se reconstruit elle-même comme sujet (voulu et créé) par la participation à Dieu (qui semble se définir comme le médium mystérieux de cette recréation).

Ceci est encore très obscur, et un grand travail d'élaboration va s'imposer à nous. Mais le premier point consiste à savoir comment cet acte complexe qu'est la foi (et qui s'est substitué pour nous à la démonstration objective d'une existence ou d'une essence divine) peut être regardé comme lié au cogito. La question se ramène à celle-ci : comment le cogito peut-il se dépasser lui-même ? Il est clair en effet que l'individualité qui se réalise dans la foi doit être par delà l'universalité tout abstraite du *je pense*, elle doit la comprendre et la dépasser.

Nous savons déjà qu'il ne peut être question de découvrir un principe de nécessité interne par lequel le cogito devrait se dépasser. Nous sommes dans l'ordre de la liberté, c'est-à-dire dans l'ordre de ce qui peut ne pas être ; il faut le répéter, la foi se nierait en se convertissant en certitude, et toutes les déterminations que j'en ai données déjà perdraient leur signification si cette conversion était valable. Mais comment échapper à l'arbitraire ? la pensée garde encore une grande méfiance à l'égard de ce qui peut ne pas être. Mais remarquons que le cogito lui-même n'échappe pas à cette contingence. La réflexion de la pensée sur soi peut bien s'apparaître à elle-même comme nécessaire, il n'en reste pas moins qu'il est impossible de découvrir une liaison interne permettant de rendre compte du passage du pur devenir psychique à l'acte par lequel la pensée se crée en se pensant elle-même. L'universalité qui appartient au *je pense* n'est pas même, prenons-y bien garde, cette universalité toute hypothétique qui appartient à une loi ; elle est inconditionnelle, mais l'inconditionnalité est le signe de la liberté. Nous avons donc là un exemple rassurant et que nous devrons garder présent à la mémoire de la possibilité de penser un acte libre qui n'est pourtant pas arbitraire (l'apparence d'arbitraire ne se produit que pour la pensée abstraite qui prétend déduire le libre du nécessaire, l'inconditionnel du dérivé, parce qu'elle prend dans le nécessaire et le dérivé son point de départ).

Donc si même nous nous en tenons au cogito, nous n'en sommes pas moins déjà dans l'ordre métaphysique,

c'est-à-dire dans l'ordre de la liberté (je serais disposé à dire que la contingence, c'est la liberté regardée du point de vue de l'objet).

A quelles conditions le cogito peut-il se transcender lui-même, et d'abord qu'est-ce qui rend possible cet acte de transcendance (en général, c'est-à-dire indépendamment de ses déterminations particulières) ?

Ceci s'éclaircira, je crois, grâce aux considérations suivantes. Nous avons vu que le *je pense* pouvait se convertir en une forme, nous avons même nié la légitimité de cette conversion. Mais le fait même que cette conversion est possible est instructif (rien ne renseigne mieux sur la vérité que l'erreur : ou plutôt les conditions de possibilité de l'erreur doivent être liées intimement aux conditions de possibilité de la vérité ; de même pour le bien et le mal). Cette conversion n'était possible que par l'intermédiaire d'une pensée qui, confrontant le *je pense* et la matière empirique, interprétait leur relation d'une certaine façon. Déjà par conséquent le cogito était en quelque façon transcendé. Seulement les deux termes ne se trouvaient rapprochés que d'une manière toute superficielle et qui laissait intacte la question de savoir comment ils pouvaient coexister. Entre le contenu empirique qui est donné au *je pense*, et par réflexion sur quoi le *je pense* se constitue — et le *je pense* lui-même aucune relation n'est pensable. Et par là il semble que la pensée qui réfléchit le cogito soit acculée au dualisme radical d'un Spir qui oppose absolument (au moins pour autant qu'il est conséquent) une nature intelligible d'une part et une nature empirique (irrationnelle) de l'autre. Peut-on échapper à ce dualisme ? A quelles conditions ? Le formalisme pur que nous avons déjà rejeté présente ce vice extrêmement grave de ne pouvoir rendre compte de l'acte qui le rend possible, de l'acte par lequel s'opère la conversion du cogito en forme — et indirectement du cogito lui-même. Peut-on maintenant s'en tenir à une philosophie qui nierait la possibilité de transcender le cogito, qui se contenterait de poser celui-ci comme irréductible à tout contenu empirique, quel qu'il soit ? Il faut voir, je crois, que d'une part cette position n'implique pas contradiction, que de l'autre elle ne peut pas être regardée comme satisfaisante. Quelle relation puis-je établir entre moi-même en tant que pensant et moi-même en tant qu'empirique (c'est-à-dire en tant que j'enveloppe l'univers, puisqu'il y a entre moi et le monde des rapports infini-

ment complexes dans lesquels entre finalement toute la réalité) ? puis-je nier qu'il y ait aucune relation ? ou bien puis-je chercher à dériver le moi pensant du moi empirique ? cette dernière solution, nous le savons de reste, est inacceptable ; elle ne peut prendre un semblant de cohérence qu'en substituant à l'acte du *je pense* un psychisme complexe avec lequel cet acte (en tant qu'intelligible, qu'invérifiable) ne peut et ne doit pas être confondu. La vérité du rapport qu'on prétend instituer requiert pour être possible ce cogito même qu'il s'agit d'intégrer dans une synthèse empirique. Et ceci suffit à mon sens à réfuter un empirisme quelconque. Nous savons d'ailleurs que la pensée ne peut se nier au profit de la conscience immédiate. Par là il semble que nous soyons acculés au dualisme. Mais ici une observation s'impose. Nier qu'il y ait une vérité de la relation du cogito au moi empirique, n'est-ce pas en quelque façon rétablir encore cette vérité (poser une vérité de leur dualisme) ? et ne reconstitue-t-on pas par là cela même qu'on prétendait nier ? Le dualisme n'est-il pas acculé à ce dilemne, ou bien de penser véritablement deux réalités, mais qui en tant que réalités doivent avoir quelque commune mesure et rentrer par là dans un ensemble intelligible — ou bien de poser une de ces réalités comme négation pure (et de se nier par là même comme dualisme), à moins de poser la possibilité transcendante d'une synthèse de ce qui pour nous est dialectique, ce qui revient à penser une vérité de cette relation, tout en se déniant le droit de la penser ?

La conclusion de ceci serait que la pensée doit poser comme invérifiable la relation du *je pense* à l'ordre empirique, c'est-à-dire qu'elle doit affirmer l'impossibilité absolue d'une détermination objective (même et surtout dualistique) de cette relation. Il reste à vrai dire la solution fichtéenne, c'est-à-dire la déduction de l'empirique à partir du *je pense* ; cette déduction malheureusement semble bien impliquer la réduction du contingent au rationnel (ce qui, nous l'avons vu, est absurde, puisque la pensée ne peut s'affirmer, se constituer que par le mouvement par lequel elle transcende un donné existant qui peut et qui doit lui apparaître comme contingent). Il faut remarquer d'ailleurs que la déduction s'arrête nécessairement là où l'individualité empirique se trouve posée ; or cette individualité est la seule qui importe ici. Le reste ne doit pas nous occuper. Si donc la relation du cogito au moi empirique est invérifiable

(c'est-à-dire non susceptible de vérité), par là se trouve posée au moins la possibilité de la foi. On dira peut être qu'il y a un véritable *saltus mortalis* à passer ainsi de l'indétermination absolue à l'acte de foi. Tout ce qu'il y a de vrai dans cette observation, c'est que le passage doit être regardé comme entièrement libre, mais parler d'arbitraire, c'est traiter la foi comme une hypothèse qui viendrait se greffer sans justification sur un état de doute et d'indétermination objective. Or il n'y a rien de tel. La foi n'est pas une hypothèse, et ceci est capital. La foi est l'acte par lequel l'esprit comble le vide entre le moi pensant et le moi empirique en affirmant leur liaison transcendante ; ou plutôt la foi est l'acte par lequel l'esprit se fait, l'*esprit* et non plus le sujet pensant, l'esprit réalité vivante et active. Et sans doute la dissociation de ces divers moments peut et doit sembler arbitraire. Seule l'analyse abstraite permet de les reconnaître, de les isoler et même de les nommer.

Mais comment comprendre cette unité transcendante du moi pensant et du moi empirique que l'esprit affirme — pour être ? elle est fonction de la liberté qui la veut. Et c'est ici que nous retrouvons tout ce qui a été dit précédemment sur la non-existence. C'est ici que s'insère la démonstration précédemment indiquée ; c'est maintenant qu'elle peut apparaître comme non arbitraire, comme *valable*, mais valable exclusivement pour l'esprit, c'est à dire pour la pensée qui s'est transcendée elle-même, pour l'être qui veut être esprit. Par là aussi se conçoit enfin cette relation de la liberté humaine à la liberté divine qui est le mystère central de la religion chrétienne. Par là enfin nous voyons comment se crée cette individualité que la foi requiert comme son pivot. Je dirais volontiers que par l'acte de foi qui pose la non-contingence du moi empirique (et par suite du monde tout entier) l'esprit actualise le principe de liberté qui était encore virtuel dans le cogito et risquait même de se convertir en une pure forme de nécessité.

Il me semble que ces premières indications, si générales soient-elles, permettent déjà d'apercevoir la véritable relation qu'il y a entre la science et la religion ; alors que celle-là s'en tient au moi abstrait, au cogito, qu'elle repose par conséquent sur l'acte d'une liberté qui n'est pas encore pour soi, la religion au contraire s'appuie sur l'esprit lui-même, c'est-à-dire sur la pensée individualisée qui a posé entre elle-même (comme abstraite) et son expérience intégrale une relation intime par

l'acte de foi. Par la foi j'affirme un fondement transcendant de l'union du monde et de ma pensée, je me refuse à me penser comme pur abstrait, comme forme intelligible planant au-dessus d'un monde qui est ce qu'il peut être et où la nécessité ne serait que l'envers de la contingence. L'ordre de la science est ainsi relatif à la foi dans la mesure où le *je pense* est subordonné au *je crois*, où la pensée abstraite (le sujet pensant) est subordonnée à l'esprit.

Mais ne nous mouvons-nous pas dans l'ambigu ? Ne peut-on pas dire : de deux choses l'une, ou bien cette vérité transcendante est celle d'une cause ou bien elle est si indéterminée qu'elle ne sert à rien ; dans le premier cas elle reste objective et ne vaut pas. Il faut répondre que cette objection implique une méconnaissance absolue de la question même ; il ne s'agit pas d'expliquer, il ne s'agit pas d'hypothèse. La liberté qui se réalise dans l'acte de foi est une liberté actuelle, une liberté pour soi, ce n'est plus la liberté virtuelle du cogito qui se supprime dans son objet. La seule liaison qu'il soit possible de penser entre Dieu et le monde ne s'établit que dans la foi et par elle, c'est-à-dire qu'elle réside dans la médiation perpétuelle du croyant.

Mais ne faisons-nous pas dépendre la réalité divine de l'acte qui la pense ? Dieu ne s'épuise-t-il pas dans les affirmations subjectives qui semblent l'engendrer ? Ceci est important, et il faut y insister. L'esprit, avons-nous dit, ne se crée comme esprit que par la foi en Dieu. Mais cette foi en Dieu se ramène à l'affirmation qu'il est lui-même conditionné par Dieu, c'est-à-dire à l'affirmation de la paternité divine. C'est-à-dire *que l'esprit pose Dieu comme le posant.* Dira-t-on qu'il y a là une pure illusion, une sorte de jeu phénoménal de la réflexion, et qui en réalité se réduit à la position de l'esprit par lui-même ? Mais il faudrait commencer par savoir si la distinction de l'apparence et de la réalité peut encore subsister dans l'ordre de l'esprit. Or il est possible, je crois, de démontrer — je l'ai fait ailleurs, mais d'un point de vue un peu différent — que cette distinction est purement relative au mouvement même de la pensée ; elle se supprime au sein de l'acte de foi qui restitue au monde sa réalité. Par cet acte en effet la pensée abstraite se saisit elle-même comme moment, et elle frappe d'invalidité les condamnations qu'elle a portées sur les choses en se prenant elle-même pour repère de la réalité. Dans le royaume du ciel il n'y a pas de place pour l'illusion

et pour l'erreur, et je serais tenté de dire (ceci sera à vérifier peut-être) que les critiques rationalistes qui portent sur la thaumaturgie sont à la fois fondées (en ce sens que du point de vue de la pensée rationnelle le miracle est impossible) et absolument vaines puisqu'elles viennent du dehors, qu'elles sont extérieures à ce sur quoi elles portent (par le fait même qu'elles sont des critiques), qu'elles impliquent le dualisme que l'ordre de la foi et du miracle supprime en se posant. Dès lors le problème du miracle, pour celui qui n'est pas un saint, doit se résoudre négativement ; la possibilité du miracle peut apparaître à celui qui conçoit la distinction des deux ordres ; elle fait place à la réalité pour le saint qui accomplit le miracle et pour ceux qu'il fait participer à la grâce qui l'a touché.

Seulement le saint n'est réellement que pour soi. Pour celui qui réfléchit sur la sainteté, par une nécessité analytique, la sainteté se supprime elle-même. En ce sens on peut dire, je crois, que le saint ne saurait être qu'objet de culte ; le culte se définissant ici comme la participation d'un esprit à un autre esprit qu'il s'interdit de se donner comme objet. Il faut le répéter, la science des religions *ne découvre* rien, la suppression de son objet est enveloppée dans sa définition même. Il y a plus d'être dans le culte qu'un humble voue à un saint dont il ignore tout et dont il se forme sans doute l'image historiquement la plus grossière et la plus inexacte que dans les in-folios qu'entassera un érudit pour ramener ce saint à des proportions normales ou même pour établir qu'il n'a pas existé. Pourtant ici une difficulté surgit, qui sous une forme plus générale se représentera certainement à nous : le culte ne se donne-t-il pas à lui-même comme reposant sur des affirmations objectives ? les miracles ne sont-ils pas posés comme faits ? et dans l'ordre des faits, dans l'ordre des affirmations objectives, il y a évidemment place pour l'illusion, pour l'erreur. Par là il semble que la possibilité de l'illusion, la possibilité même de l'erreur s'introduise dans le sein de la religion, et ainsi se trouve à mon sens posée la question de savoir dans quelle mesure l'élément historique peut intervenir dans l'ordre religieux. Il est certain que, dans la mesure où les affirmations de la conscience religieuse prétendent s'étayer sur des certitudes historiques, leur sens même s'altère profondément, elles risquent d'être entraînées elles-mêmes dans la tourmente qui emporte nécessairement ces certitudes. En tant

que ces certitudes sont données comme objectives en effet, elles ne possèdent aucun caractère qui permette de les soustraire à l'investigation — c'est-à-dire à la dissolution; et en tant qu'elles sont des affirmations cultuelles, elles ne sont pas objectives. Mais pouvons-nous nous rallier à l'idée d'après laquelle l'élément historique doit être éliminé de la religion ? il me paraît qu'il y aurait là une grave, une dangereuse erreur. Une telle interprétation implique en effet cette dissociation de l'élément empirique et de l'élément rationnel où nous avons vu la négation absolue de la religion (considérée dans ce qu'elle a de spécifique). Mais alors ne revenons-nous pas par un détour à ce subjectivisme que nous-même avions condamné ? si le culte nous apparaît comme se justifiant par lui-même, indépendamment de toute réalité empirique ou historique de son objet, n'est-ce pas qu'au fond cet objet n'importe pas, — que l'essence du culte réside dans l'acte lui-même, — qu'il y a par conséquent une vérité de l'acte par opposition à l'apparence illusoire (dans l'apparence l'acte se subordonnant à l'objet, alors que dans la réalité l'objet n'est que l'expression toute contingente de l'acte) ? Il y a là une difficulté extrêmement grave ; il semble que nous devions ou bien réintégrer ce dualisme ou bien poser une réalité ambiguë de l'objet qui ne serait pas la réalité empirique. Il est bien entendu en effet qu'on ne peut affirmer dogmatiquement que les origines d'un culte particulier lui fourniraient toujours une justification. Cette affirmation ne présenterait aucune garantie de valeur.

Là est la difficulté la plus grave que j'aie encore rencontrée. Il s'agit en effet de concilier le fait qu'il y a des affirmations objectives dans l'ordre religieux — et que par là le dualisme de l'apparence et de la réalité risque de s'y réintroduire — avec le fait que par sa nature même l'ordre religieux exclut ce dualisme. La difficulté réside en ceci qu'en supprimant l'élément d'objectivité on réintègre absolument ce dualisme. De même que l'âme incorruptible ne se révèle peut-être qu'en s'incarnant dans un corps périssable, de même il semble que la religion ne puisse se réaliser qu'en se manifestant par des affirmations qui conservent un rapport avec l'histoire et renferment par suite un germe de mort. La solution que j'aperçois est la suivante ; chez le saint, pour qui tout est actuel, par rapport à qui tout s'ordonne (le Christ posé comme Idée), cette base historique n'est pas nécessaire ; l'éternité fait corps avec l'actuel, elle est

l'actuel. Chez celui qui ne participe au contraire de la sainteté que d'une façon tout empirique, l'histoire, le temps, prennent une valeur, et avec eux s'accuse ce rapport à un élément objectif qui recèle en soi tous les germes de mort. En d'autres termes la difficulté se résoudrait pour qui saurait voir que l'état de choses qui la provoque est lui-même relatif à un moment qui ne peut à aucun degré être regardé comme ultime du développement de la conscience religieuse (développement que la pensée pose du moment où elle conçoit le saint). Dans la mesure où le dualisme de l'apparence et de la réalité n'est pas entièrement surmonté (et il ne peut être surmonté absolument que chez le saint, chez le médiateur absolu), il est naturel. il est nécessaire que subsiste cet élément inéliminable d'objectivité, de position existentielle qui est la tare de la religion chez le fidèle. Le croyant véritable est celui qui n'a pas besoin de toucher (c'est-à-dire ici de savoir) pour croire. Là où le culte implique encore des affirmations objectives, la religion absolue n'est pas encore réalisée, celle du saint, pour qui tout est actualité pure. pour qui tout est révélation, pour qui en un mot le subjectivisme ne veut plus rien dire et se confond avec l'objectivisme le plus naïf : l'idéalité s'est entièrement résorbée dans la spiritualité.

31 *janvier.* — Je crois devoir revenir d'une façon plus méthodique sur une série de questions que j'ai effleurées hier et dans lesquelles il importe de voir clair. Il est certain que le passage de l'acte de foi à une religion historique est loin de m'apparaître clairement. Et par là se trouve posée la question du rapport de la philosophie religieuse aux religions historiques. Il n'est pas question de construire celles-ci : l'idée hégélienne d'un parallélisme entre la dialectique et l'histoire est de celles qu'il est préférable de rejeter entièrement ; elle implique d'ailleurs un postulat métaphysique que je n'admets pas. Mais alors il semble que la philosophie religieuse doive ou bien construire une religion rationnelle sans rapport avec l'histoire, ou bien recevoir du dehors sa matière historique. La première solution a déjà été écartée ; l'idée d'une religion rationnelle excluant tout rapport à l'histoire est la négation même de l'acte par lequel l'esprit se veut et se crée. Mais alors ? la matière historique que nous adopterons ne pourra, semble-t-il, s'ajuster aux cadres de la réflexion que par une démarche arbitraire et toute superficielle. Il est certain qu'une solution de ce genre est plus inacceptable encore que la

précédente. Elle implique d'ailleurs ce dualisme de l'histoire et de la réflexion que l'acte de foi nie en se réalisant. De plus comment établir une hiérarchie des religions existantes ? Cette hiérarchie en tant qu'objective ne peut avoir aucune valeur métaphysique, elle devrait se fonder sur un principe qui par essence serait extra-religieux. La tâche de la philosophie s'arrête en réalité au seuil de l'acte par lequel un esprit adopte une religion historique. Mais n'aboutissons-nous pas alors à un formalisme nouveau, un formalisme de l'histoire religieuse, qui poserait la nécessité d'un repère historique quel qu'il soit ? Ne recréons-nous pas ce dualisme même de la matière et de la forme qui semblait devoir être exclu de l'ordre de la pensée religieuse ? Et à quoi tient cette difficulté en apparence insurmontable ? Il me paraît clair qu'elle tient à ce fait que, à la rigueur, la réflexion sur la religion poussée au dernier terme de son exercice se nie elle-même. Cette réflexion ne parvient à supprimer entièrement le dualisme de la matière et de la forme qu'en se supprimant elle-même, en se convertissant en croyance. La réflexion est en effet inséparable d'un formalisme quelconque ; le formalisme auquel nous sommes parvenus, si transcendant soit-il, reste un formalisme. Ce n'est qu'en tant que la réflexion parvient à saisir la solidarité intime qui existe entre elle et un formalisme en général qu'elle peut parvenir à voir la relativité de cette attitude, et à se penser elle-même comme supprimée, à passer dans la foi. La foi apparaît en ce sens comme la réflexion qui s'est réfléchie elle-même et par suite s'est niée. Le mode de pensée qui est propre à la philosophie est le seul qui possède en soi un principe de réflexion et de négation assez actif, assez conscient pour être à même de se supprimer lui-même. La pluralité des religions n'apparaît comme existante qu'à la pensée réfléchissante, qui ne s'est pas encore élevée à la foi, pour qui la foi reste un objet extérieur. Au point de vue de la foi il n'y a, il ne peut y avoir qu'une religion.

Une objection paraît ici s'imposer : on dira que pour un sujet connaissant, cette croyance unique, absolument individualisée, se révèle être fonction de toute une série de conditions sociales et historiques qui la déterminent entièrement. Mais nous avons déjà vu la relativité de ce point de vue. La critique du savoir absolu telle que je l'ai exposée ailleurs permet de comprendre que, le le plan de la connaissance n'étant qu'un plan subordonné,

il est impossible d'admettre que l'historien de la croyance transcende la croyance qu'il étudie (puisqu'il la nie).

La croyance véritable apparaît donc à la pensée réfléchissante comme ce que celle-ci devient une fois qu'elle s'est niée. Et par là, je crois que je viens de définir la grâce. C'est qu'en effet, en tant que cette négation de soi est objet de réflexion, elle se détruit elle-même, c'est-à-dire que la réflexion renaît de ses propres cendres. La négation véritable de la réflexion n'apparaît comme possible que par l'intervention d'une puissance transcendante. La conversion n'est pensable que par l'intervention de la grâce. Mais la conversion est-elle pensable ? Il est bien entendu qu'au point où nous en sommes parvenus il ne peut être question de constatation, de confirmation de fait ; la conversion ne crée pas la conversion, ou plutôt, si elle la crée, c'est par une action tout interne, ce n'est pas en tant qu'exemple observé (au sens où la constatation d'un fait physique engendre la croyance à ce fait).

1er *février*. — Mais ce qui précède est subordonné à la question de savoir si la conversion est réellement pensable (autrement que comme pure donnée empirique, ce qui, nous le savons, n'est rien). Si la conversion est pensable il faut que ce soit comme quelque chose qui n'est en aucune façon donné par cela même qu'il est pensé.

2 *février*. — Quelles raisons pouvons-nous avoir de penser quelque chose de tel ? Il est à remarquer que ce hiatus entre le *gedacht-seyn* et le *gegeben-seyn* se produit aussi bien pour tout ce qui fait partie d'une nature, pour tout ce qui est empirique. Ce que nous avons appelé la grâce ne se réduit-il donc pas, peut-être, à l'ensemble des conditions de fait, des conditions favorables qui détermineraient la conversion ? Admettre ceci, ce serait ou bien nier que la conversion crée une intelligibilité nouvelle, ou bien réaliser cette intelligibilité, l'interpréter psychologiquement, et la faire dépendre elle-même des conditions de fait qu'on croirait avoir découvertes. Cette dernière solution me paraît purement verbale. Un ordre ne se définit pas en fonction de conditions psychologiques. Il faut donc nier purement et simplement que la conversion crée une intelligibilité nouvelle, voir là une pure apparence, substituer en d'autres termes à l'illusion dont le croyant est la victime l'intellection réelle du psychologue qui prend pour objet cette illusion. Cette substitution présente-t-elle une valeur

ou seulement un sens quelconque ? elle implique la négation de ce que nous avons laborieusement établi, elle suppose que le dualisme de l'apparence et de la réalité peut conserver un sens dans l'ordre de la foi, ou encore — ce qui revient au même — elle pose la transcendance du sujet pensant en général par rapport à l'individualité réelle qui est le sujet de la foi. Elle se fonde enfin sur une véritable confusion de catégories ; nier la réalité de la conversion, c'est à peu près nier la validité de la description que ferait l'un de nous de ce qu'il voit, de ce qu'il entend ou de ce qu'il imagine et substituer à cette description un exposé de son état cérébral. Il y a pourtant dans cette position, il faut le reconnaître, une très grave difficulté. L'argument ne prouve-t-il pas trop ? et ne pourra-t-on pas de ce point de vue prétendre que toute vision (même hallucinatoire) est transcendante par rapport à l'explication psychologique qu'on prétend en donner ? comment en somme établir une discrimination au sein des expériences sans recourir à des critères objectifs, à des critères analogues à ceux dont on se servirait pour manifester l'intervention d'une cause quelconque ? Il semble qu'il faille ou bien se cantonner toujours dans le psychologisme objectif, ou bien le nier partout, ce qui aboutirait à une espèce de mysticisme intenable ; ou bien faire une discrimination dont on ne voit pas le fondement. Ici comme précédemment on voit bien quelle peut être la fonction empirique de l'Eglise ; de même qu'elle garde le dépôt historique, de même seule elle se donnera pour compétente en matière de discrimination. Ici comme là elle se manifestera comme l'incarnation de l'objectivité religieuse ; de là sa grandeur, de là aussi sa faiblesse. Mais il n'y a pas là de solution philosophique. Philosophiquement il s'agit de savoir quels critères peuvent être reconnus valables. Et par suite quel est le critère de la valeur en ces matières ? Nous savons (cf. ce que j'ai dit ailleurs) que ce ne peut être ni à proprement parler l'efficacité morale, ni l'évidence conçue en un sens objectif, ni d'une manière générale aucun des critères utilisables dans l'ordre théorique. Il est clair en réalité que le problème même ne peut pas se poser en ces termes critériologiques élémentaires. La réflexion la plus simple suffit à rendre ceci manifeste. Il ne peut pas s'agir ici de discerner parmi des causes possibles, nous savons déjà que l'action divine ne peut pas être pensée comme une cause parmi d'autres causes, il est donc absurde de se demander à quels signes il serait possible

de reconnaître si c'est bien cette cause-là et non une autre qui s'est exercée dans tel cas particulier. Mais alors ne retombons-nous pas dans ce subjectivisme superficiel qui poserait la réalité transcendante de toute expérience en tant qu'expérience ? Il semble qu'il faille maintenant choisir entre ce phénoménisme métaphysique et une doctrine d'objectivité dont nous venons de voir l'impossibilité. Seulement en réalité ce subjectivisme superficiel n'est rien, ou plutôt c'est un réalisme imparfait ; il pose sous le nom de subjectivité une objectivité incomplètement pensée et rien de plus, il réalise indûment des expériences, et rien de plus. Or c'est ce réalisme dont toutes les recherches antérieures ont établi l'impossibilité. L'acte de foi ne peut être pensé que si l'on fait abstraction de tout réalisme quel qu'il soit ; il n'y a pas la foi d'un tel et puis d'un tel ; il y a la foi. L'acte de foi est indivisible ; l'individualité qui se réalise en lui et par lui n'est pas l'individualité immédiate et atomique qui se surmontait et se niait dans le *je pense*, c'est l'individualité qui a transcendé le *je pense*, et s'est ressaisie dans une synthèse créatrice. La foi des autres n'est absolument pas pour moi. Je crois possible d'établir qu'une religion universelle, plus simplement une religion ne peut se fonder que sur cette espèce de solipsisme préalable (que j'ai appelé ailleurs monadisme pratique) par lequel une individualité se crée. Et par suite le problème de la grâce ne peut être posé qu'en des termes infiniment plus complexes, ceux que j'ai commencé à indiquer avant-hier, en des termes qui transcendent toute psychologie. Ce sont ces termes que je voudrais préciser.

Il est à remarquer que la question de savoir comment la conversion peut être regardée comme pensable n'a toujours pas été résolue. Nous nous sommes heurtés à cette contradiction, en apparence au moins insoluble, que la réflexion en se niant elle-même reste son propre objet et par suite que l'acte libre ne parvient pas à se réaliser véritablement. S'il peut être pensé comme réalisé, il ne peut l'être que par l'intervention de la grâce. Mais que veut dire ceci — puisque l'appel à une causalité objective et externe ne serait qu'un subterfuge absolument stérile ? comment pouvons-nous penser la grâce ?

Il ne me semble pas que je dispose encore d'une méthode permettant d'élucider assez le problème pour le poser. Il faut donc procéder ici d'une façon tâtonnante, provisoire. La grâce implique en tous cas l'irréductibilité absolue du mode d'intelligibilité proprement reli-

gieux par rapport à toute intelligibilité objective ; elle implique par suite aussi le passage absolument discontinu du cogito à l'individualité réelle. Et par là je pense qu'on peut comprendre l'écart qui subsiste encore entre l'acte de foi tel que je l'ai défini antérieurement et la grâce telle qu'elle se présente à nous. L'acte de foi, c'est bien la réflexion se niant elle-même (en tant qu'elle nie le dualisme qu'il y a entre elle et le monde empirique), mais en tant que cette négation de la réflexion se convertit elle-même en objet de réflexion, l'acte de foi lui apparaît comme une sorte d'autosuggestion transcendentale — et la réflexion, en tant qu'elle triomphe ainsi de son propre effort pour se nier, paraît condamnée à voir dans la grâce le produit objectivé de cet effort pensé comme illusoire, la suppression toute arbitraire de ce mouvement de reprise de possession de soi par lequel elle a converti en objet la négation d'elle-même. Je puis bien, à vrai dire, penser ce retour sur soi de la réflexion comme rechute ; l'acte par lequel je le pense comme tel se pose nécessairement comme transcendant par rapport à ce retour — il n'en reste pas moins que cet acte lui-même risque de redevenir objet, et ainsi de suite.

La question est donc de savoir comment la grâce peut être pensée comme réelle, comment la pensée peut arriver à frapper d'invalidité l'acte par lequel elle prétendrait voir dans la grâce l'expression illusoire, fixée, d'une activité qui ne parviendrait pas à être *pour soi*. La question antérieure même à celle-ci consiste à se demander ce que veut dire ici réel — si nous ne rétablissons pas par delà la grâce une certaine norme à laquelle nous prétendrions la réduire. Et en remontant plus haut encore il faut savoir si cette dernière réduction même n'est pas contradictoire. Or ici la réponse est simple. Parler de réalité à propos de la grâce c'est exactement ne rien dire, c'est poser l'irréductibilité en fonction d'un système de réduction, c'est se contredire dans les termes. Et du même coup les questions ultérieures se trouvent entièrement transformées. C'est qu'en effet dire que la question de réalité ne peut se poser pour la grâce, c'est situer celle-ci en dehors des catégories de la modalité. Et par là il me paraît que la question se résout. De même que de la non-existence divine nous pouvions conclure à la validité de l'affirmation, de même ici la grâce se pose au delà des catégories, puisque toute négation la ramènerait à un plan d'où elle a été exclue.

3 *février.* — N'y a-t-il pourtant pas là un pur sophisme? à quel plan en effet affirmons-nous la réalité de cette puissance ? Si c'est dans le plan du réel en un sens modal il semble que le raisonnement soit vicieux ; si c'est en dehors de la réalité entendue au sens modal le raisonnement peut être regardé comme valable et même comme analytique, mais comme stérile [1].

Je raisonnerais en somme comme suit ; si la conversion est possible, ce ne peut être que par l'intervention de la grâce ; mais inversement la possibilité de la conversion doit pouvoir être établie si nous possédons un moyen de démontrer que la grâce se pose en se pensant. Or sur ce dernier point, qui pouvait paraître acquis, il apparaît maintenant que des doutes peuvent surgir. La régression logique ne nous a pas encore amenés à ce point d'évidence d'où une nouvelle progression semblerait pouvoir partir. Tout ce que nous avons vu c'est qu'il y a un sens où la question de la grâce ne peut absolument pas être posée ; il est absurde de se demander s'il est légitime de penser la grâce, en ce que la grâce doit par définition tomber en dehors des normes de la réflexion. De ce point de vue, on peut dire que la grâce est le fait absolu. Aboutissons-nous donc à une sorte d'empirisme transcendant, la grâce se définissant exclusivement en fonction d'une expérience (en elle-même inobjectivable) ? Ceci voudrait dire en somme qu'il n'y a pas lieu de penser la grâce, et que même à la rigueur la chose n'est pas possible ; qu'elle ne peut se concevoir qu'en fonction d'une certaine expérience qui ne peut être elle-même qu'actuelle (qui ne peut être représentée à aucun titre pour celui qui n'en a pas été gratifié). Mais il me semble qu'il y a là une grave ambiguïté ; car poser la grâce de cette façon, c'est bien encore la penser ; le tout est de savoir si l'acte par lequel elle est pensée reste explicite, ou bien si l'on pousse l'inconséquence jusqu'à en faire abstraction (ce qui reviendrait à retomber dans la philosophie de l'immédiat pur). Examinons si la première voie peut être adoptée. Puisque la question de légitimité ne présente aucun sens en ce qui concerne la grâce, il est clair qu'il ne s'agit pas de savoir si la grâce peut être utilisée comme explication du passage de mon expérience donnée (actuelle) à une autre expérience sim-

1. J'ai défini aujourd'hui ma méthode en disant qu'elle consiste à partir de la position superficielle d'un problème pour en tirer une conclusion négative qui met en relief des termes nouveaux fournissant les éléments d'une position nouvelle (cette fois réelle) qui rend la solution positive possible.

plement pensée — et ceci revient à admettre au moins la possibilité d'un système d'explication naturaliste ou psychologiste qui prétendra rendre compte du passage.

Je ne puis d'autre part penser de relation directe entre ce que je suis et la grâce ; ce que je puis à la rigueur penser, c'est un rapport établi ultérieurement, à partir de l'expérience nouvelle qui elle-même ne pourra se définir qu'en fonction de la grâce, en fonction de l'affirmation portant sur la grâce. Mais alors s'il y a réciprocité entre la grâce et l'expérience qui s'affirme comme rendue possible par elle, il semble qu'il faille perdre tout espoir de passer de l'idée (?) de la grâce à l'idée de la conversion. On dira : « il y a là un pseudo-problème ; si la conversion est pensée, c'est parce que l'expérience nous en fournit des exemples ; il est impossible de se poser ici un problème à proprement parler critique. Nous sommes dans l'empirisme pur ». Cette façon de voir, si prudente soit-elle, ne me paraît pas justifiable. Il ne s'agit pas en effet de savoir quelles sont les conditions sous lesquelles l'idée de la conversion peut se présenter à un esprit ; ce ne sont là évidemment que des conditions de fait, des conditions toutes contingentes. Il s'agit de savoir à quelles conditions je puis (n'oublions pas que nous avons surmonté l'objectivité et la pluralité) me penser comme converti. En tant que sujet pensant, en tant que je me reste extérieur à moi-même je puis bien imaginer des raisons objectives de ma conversion ; mais en tant que je surmonte ce dualisme du sujet pensant et du moi empirique la conversion m'apparaît comme un problème insoluble ; je ne puis en effet le penser comme résolu que par la grâce, mais je sais d'autre part que la grâce ne peut être pensée comme cause objective, qu elle ne peut être qu'affirmée après la conversion ; penser la grâce objectivement, c'est certainement, c'est absolument la nier. *Ceci revient à dire que la conversion ne peut être réellement pensée comme à venir* (réellement signifiant ici : par soi-même comme individu, comme sujet pensant transcendé). Et nous retrouvons ici, je crois, à un plan infiniment supérieur le problème du temps, nous nous acheminons vers l'idée d'un présent absolu.

4 *février*. — Je voudrais tâcher de mettre au point ce qui a été esquissé hier. Tout d'abord il y a sans doute une relation entre le fait de surmonter les catégories de la modalité et le fait de poser un présent absolu, c'est-

à-dire de nier l'homogénéité (donc la réalité) du temps. Et je crois qu'il peut y avoir lieu de préciser cette relation.

J'ai été amené à dire qu'on ne peut attribuer à la grâce aucune des formes connues de la modalité en réfléchissant sur le fait que la question de savoir s'il est légitime de penser la grâce ne présentait aucun sens, puisque cette question suppose que la grâce puisse être pensée comme mode d'explication, et qu'elle porte sur la validité de ce mode d'explication ; qu'on affirme ou qu'on nie la grâce, on la pense dans tous les cas, de ce point de vue, comme objective (comme objectivement vraie ou fausse), et par là s'est trouvée définie au moins négativement ce que j'appellerais la liberté absolue (c'est-à-dire ce qui est transcendant par rapport aux catégories de la modalité). Cette liberté absolue n'appartient pas à l'ordre de ce qui peut être posé (en ce sens que l'objectivement possible n'est que de l'existant problématiquement posé) ; elle n'appartient pas à l'ordre de ce qui est existentiel (cf. toute la critique de l'existence, et d'ailleurs la détermination objective d'un existant se fonde sur une nécessité interne), elle n'appartient pas à l'ordre de ce qui doit être posé, car toute nécessité se définit en fonction d'une explication ou d'une expérience intégrale de ce qui est donné. C'est si l'on veut la forme du jugement d'existence qui convient le moins mal à l'acte qui la pose — pourvu que l'existentiel soit pensé indépendamment de tout substrat objectif (ce qui est sans doute contradictoire).

Nous ne pouvons donc penser réellement la grâce ; ou plutôt nous ne la pensons que comme impensable (pour autant qu'à l'acte de penser on associe l'idée d'un contenu objectif) ; du point de vue du *je pense*, du sujet pensant, elle doit être entièrement rejetée. Mais dans la mesure où le *je pense* peut se transcender lui-même, dans la mesure où il devient foi, il semble qu'une communication au moins lointaine devienne possible. Penser la grâce, avons-nous dit, c'est la nier. Il reste à voir si cette négation ne se convertit pas en affirmation. En d'autres termes, il y a lieu de nous demander si l'acte de foi n'enveloppe pas la position même de la grâce ; si la négation de la grâce n'équivaut pas à l'auto-suppression de la foi, c'est-à-dire à la déchéance, au suicide d'une liberté qui ne peut se nier qu'en s'exerçant. La transcendance divine serait affirmée par l'acte même qui réalise la liberté de la créature. En est-il bien ainsi ?

Il est clair que l'acte de foi tel que je l'ai conçu implique la position de Dieu comme indépendant de l'acte qui le pose. L'acte de foi enveloppe en ce sens un autre acte par lequel la pensée s'interdit à elle-même de réfléchir l'acte libre. Mais que suppose ceci ? dira-t-on que cette interdiction est injustifiée ? ce serait trop évidemment rétablir par delà l'acte de foi un monde de vérités qu'il a transcendé en se constituant ; dira-t-on que par là même la pensée se pose comme trans-subjective, c'est-à-dire que l'acte de foi se révèle être l'acte même par lequel Dieu se pense ? Il y a là une transposition métaphysique du cogito qui me paraît illégitime. Il reste que la foi pose la transcendance à proprement parler ; c'est-à-dire la grâce, c'est-à-dire une puissance radicalement indépendante (et là est pour moi le fondement de ce qu'on peut appeler la personnalité divine). Mais par là ne pensons-nous pas un rapport possible (ou nécessaire) entre nous-mêmes et cette puissance ? Tout ce qui précède nous oblige à répondre négativement, c'est-à-dire à nier la légitimité d'une qualification modale quelconque de ce rapport. Il y a entre Dieu et moi le rapport d'une liberté à une autre liberté. Je ne puis rien dire de plus. Ce rapport lui-même est enveloppé dans l'acte de foi — à titre d'affirmation. Autrement dit il doit y avoir entre Dieu et moi un rapport du type de celui que l'amour parvient à constituer entre les amants.

5 *février*. — Par là se trouve posé à côté de la foi l'amour. J'ai dit ailleurs que l'amour est la condition de la foi, et en un sens, cela est vrai. Mais ce n'est là qu'un aspect. Je crois qu'en réalité l'amour et la foi ne peuvent et ne doivent pas être dissociés. Lorsque la foi cesse d'être amour, elle se fige en une croyance objective à une puissance plus ou moins physiquement conçue ; et d'autre part, l'amour qui n'est pas la foi (et qui ne pose pas la transcendance du Dieu aimé) n'est qu'une sorte de jeu abstrait. De même qu'à la foi correspond la réalité divine (qui ne peut être pensée autrement qu'en fonction d'elle), de même à l'amour correspond la perfection divine. Et l'unité de la réalité et de la perfection en Dieu, bien loin de devoir être entendue au sens des vieux intellectualistes (ens realissimum) ne peut se comprendre qu'en fonction de l'unité de la foi et de l'amour sur laquelle je viens d'insister. Je cesse de croire en Dieu à partir du moment où je cesse de l'aimer ; un Dieu imparfait ne peut être réel.

Mais n'y a-t-il pas là, demandera-t-on, un pur phéno-

ménisme ? la réalité divine ne se résout-elle pas dans le devenir tout phénoménologique de la conscience qui la pense ? Nous savons déjà ce qu'il faut penser de ce mode d'interprétation. Nous savons que la foi apparaît à la pensée comme ce qu'elle ne transcende qu'illusoirement, que provisoirement ; la foi ne peut apparaître comme un jeu d'apparences subjectives que tant qu'elle n'est pas vraiment pensée ; ceci veut dire que la pensée elle-même, au nom de la foi idéalement conçue, doit voir là l'écart qui sépare la croyance encore tout intellectuelle de la sainteté (de la croyance absolue) ; que la pensée doit reconnaître l'impossibilité absolue de maintenir la validité du dualisme de l'apparence et de la réalité qui n'est possible qu'aux stades inférieurs de la spéculation.

Et par là il me paraît que la question de la grâce se pose à nous à nouveau. Car la grâce apparaît à la pensée comme l'ordre où le dualisme ne sera plus. Il semble en effet que le fondement de la séparation entre Dieu et la créature réside dans l'acte par lequel celle-ci pose par delà la foi une connaissance idéale qui en dégagerait la vérité. Et d'autre part nous avons vu comment la grâce ne peut être pensée que comme impensable, c'est-à-dire comme suppression divine de cet acte. Mais ce qui précède ne nous oblige-t-il pas à convertir la grâce en une sorte de vérité de la foi, en une sorte de mystérieux repère idéalement posé et à partir duquel nous mesurerions la distance qui nous sépare encore du but ? Trop évidemment, concevoir ainsi la grâce, c'est abandonner toutes les positions antérieures. Il faut en revenir à ce qui a été dit précédemment, qui est que la grâce ne peut être pensée comme Idée sans se nier. Il ne peut pas y avoir dans l'ordre de la foi cette convergence idéale qui caractérise le connaître. Par là nous retombons, semble-t-il, dans toutes les contradictions auxquelles il semblait que nous eussions échappé. Penser la grâce comme exigée, comme postulée par l'acte de foi, c'est, semble-t-il, inévitablement la poser comme une sorte d'idéal ; c'est nier par suite cette liberté même, cette liberté divine qui seule pouvait la fonder. Devrons-nous donc dire : l'idée de la grâce est en nous, mais c'est là un fait psychologique contingent, la dialectique aboutit nécessairement à la dissolution de cette idée ? le devrons-nous ? le pourrons-nous ? Mais nous avons vu déjà comment la liberté humaine n'est véritablement pour soi que dans la mesure où elle se supprime en pensant la liberté divine, où elle renonce à voir en soi-même

autre chose que l'anticipation d'une action qui ne saurait émaner d'elle-même. Si elle veut être davantage, elle s'effondre, elle devient alors le jeu illusoire d'une réflexion qui cherche à s'oublier au sein de son exercice, et qui s'applique à se fixer en des produits indépendants dont elle se fait une loi d'ignorer la genèse.

C'est ici que le rapport de ce que je pense au fichtéisme — et surtout l'immense différence — apparaissent clairement.

La grâce reste bien le postulat transcendant et inobjectivable de l'acte de foi. J'exprimerais encore ceci en disant que par l'acte de foi je pose entre Dieu et moi un autre rapport qui échappe à tous égards entièrement aux catégories de ma pensée (je le pense comme impensable, mais comme absolument enveloppé dans l'acte de foi).

6 *février*. — A la faveur d'un entretien que j'ai eu hier avec A... je crois que j'ai maintenant compris.

La grâce, ai-je dit, doit être pensée comme impensable ; ceci doit être explicite, il y a toujours intérêt à expliciter, ou plutôt on ne gagne rien en n'explicitant pas. Mais ceci va être révélateur ; la transcendance de la grâce ainsi pensée comme impensable reste en somme fonction du stade réflexif. Un rapport de tension subsiste en quelque sorte entre la réflexion qui pense l'impossibilité de se nier absolument et cet ordre transcendant (supermodal) qui rendrait cette négation possible. Penser en ce sens la grâce comme n'étant absolument pas relative à moi-même, c'est encore la rendre relative en quelque façon. Et c'est dans la mesure où je prends conscience de cette dépendance qui subsiste malgré tout, que je puis dire « affirmer la grâce, c'est la nier ». Ceci revient à dire que pour le saint il n'y a pas à proprement parler de grâce. Si la grâce subsiste pour le converti, c'est en tant qu'il prétend s'expliquer le passage d'un stade à l'autre, en tant par suite qu'il s'identifie en quelque façon à ce qu'il a été avant la conversion. La grâce reste ainsi fonction d'un développement où il subsiste une discontinuité. Elle se définit moins par rapport à la conversion réalisée, comme je l'ai dit précédemment, que par rapport à un dualisme persistant entre deux modes d'expérience — d'intelligibilité — posées comme discontinus.

C'est en ce sens que je ne puis absolument pas poser le problème de *ma conversion ;* admettre la possibilité d'une action de la grâce, c'est construire une causalité fictive — ce n'est rien de plus. Si la grâce ne peut être

réellement pensée que comme impensable, cela veut dire qu'il n'y a pas de repérage possible pour moi de l'état spirituel qui peut être actuellement le mien. La grâce n'est pas plus une norme qu'elle n'est une cause. Du point de vue critique (ou transcendental) elle n'est que l'acte par lequel le converti pose l'impossibilité de réduire l'intelligibilité nouvelle aux modes antérieurs de sa réflexion, mais cet acte même n'est possible qu'en tant que ces modes subsistent en lui ; et par là apparaît à la fois la nécessité d'un fondement dualistique de la grâce et aussi la relativité de celle-ci. La grâce n'est pas l'expression adéquate de la liberté divine, elle est l'expression que revêt cette liberté pour une pensée dissociée d'elle-même. C'est cette dissociation de soi que désormais j'appellerai la chute.

7 *février.* — Je ne compte pas poursuivre directement les réflexions qui précèdent ; je crois qu'elles s'éclairciront peu à peu par le côté, pour ainsi dire. Mieux vaut insister davantage sur des aspects plus faciles à élucider directement.

Je voudrais maintenant aborder la question du rapport des individualités les unes aux autres. J'ai déjà indiqué ailleurs pourquoi la solution monadiste m'apparaissait comme inacceptable. La pensée n'a de raison de nier la communication des individualités qu'en tant qu'elle se pose comme sujet pensant (universel) ; mais d'autre part, de ce point de vue, une pluralité ne peut-être en aucune façon conçue. Ceci revient à dire que si l'on conçoit la pluralité comme étant encore possible, il n'y a pas de raison pour nier que l'interaction le soit elle aussi. Seulement ici des équivoques vont surgir, tenant à ce fait que l'on risque perpétuellement de confondre les contenus empiriques qui doivent être transcendés pour que le cogito soit possible, et l'individualité réelle qui est l'acte par lequel l'esprit se constitue, en actualisant la liberté immanente au *je pense.* Sans doute on peut et on doit convenir que le *je pense* est présupposé par ces contenus empiriques eux-mêmes, cela en ce qu'ils s'insèrent dans une expérience (dans mon expérience) qui implique elle-même l'unité formelle de la pensée qui la constitue. Il n'en reste pas moins que le *je pense* comme forme ne fait que traduire pour la réflexion le *je pense* qui est un acte. Ceci d'ailleurs n'importe pas. Ce qui est clair, c'est qu'entre ces contenus empiriques une communication peut et doit être regardée comme possible. N'oublions pas que les corps sont le lieu de l'exis-

tence, c'est-à-dire de la causalité (ou de la *wechsel-wirkung*, de l'interaction). Si maintenant le *je pense* devient pour soi, il semble que cette communication soit une pure illusion. Le cogito en tant qu'invérifiable se pose comme transcendant par rapport à toute communication possible. Seulement, je le répète, ceci ne peut se convertir en affirmation monadiste que si l'on pose des centres de pensée, ce qui est radicalement contradictoire ; la pluralité de ces centres reste elle-même relative à l'acte qui la pense. Nous devons donc nous demander en quel sens une pluralité redevient possible à ce troisième stade où l'individualité se constitue. Il y a lieu de reconnaître tout d'abord un indice important de la solution dans le fait que cette individualité n'est qu'en se suspendant à un acte de création, à une liberté qui est distincte d'elle ; la négation absolue du solipsisme est la condition préalable de toute vie spirituelle. Et nous savons déjà que la foi consiste ou se traduit pour la réflexion dans le refus de faire rentrer cette négation même dans un système solipsiste. De ce point de vue Dieu apparaîtra, ainsi que je l'ai fait dire à Clarisse [1], comme ce en quoi les pensées communiquent, comme le fondement réel de la communication des individualités. Et si ceci doit par nature sembler foncièrement ambigu c'est qu'à côté de la communication spirituelle qui est amour, il y a cette communication toute mécanique, toute externe qui en est comme la parodie (et n'en apparaît comme le symbole qu'à la foi) et qui tient à ce que l'individualité même ne se constitue qu'à partir d'un existant. En tant que c'est cette communication purement mécanique qui s'établit entre les pensées individuelles, celles-ci se nient, se détruisent comme individualités, elles retombent dans l'ordre de l'existence pure, de ce qui par définition est indifférent par rapport à toute valeur. Dans le monde de l'existence (de la communication mécanique) il ne saurait y avoir d'extériorité véritable, parce qu'il n'y a pas non plus d'intériorité (pour se donner il faut d'abord s'appartenir). C'est seulement à partir du moment où l'individualité a véritablement un dedans qu'elle peut se penser comme réellement distincte d'une autre (et que l'amour est rendu possible) ; or, ce dedans, il faut qu'elle se le constitue elle-même, ou plutôt (l'individualité n'étant pas véritablement une forme) l'individualité est l'acte même par lequel le contenu empirique s'intériorise.

1 *Le Palais de Sable.*

Ce que j'ai appelé ailleurs l'individualité réelle est donc enveloppé dans tout acte d'amour — et d'autre part, inversement, l'individualité réelle se définit essentiellement dans l'amour (ou à la rigueur dans la création esthétique qui rend la communion des individus possible). Et par là apparaît mieux le sens de ce que j'ai dit autrefois lorsque j'ai affirmé que l'amour crée son objet. Ceci ne doit pas être entendu en un sens superficiellement subjectiviste ou solipsiste. La réalité de l'être aimé est essentielle dans l'amour ; il n'y a pas une vérité (subjective) de l'amour qui serait transcendante à cette réalité. Et en ce sens il est vrai de dire, peut-être, que l'amour seul est une connaissance réelle, il est légitime de rapprocher l'amour de la connaissance adéquate, c'est-à-dire que pour l'amour et pour l'amour seul, l'individualité de l'aimé ne se disperse pas, ne s'effrite pas en je ne sais quelle poussière d'éléments abstraits. Mais d'autre part cette réalité de l'aimé ne peut être maintenue que parce qu'elle est posée par l'amour comme transcendante à toute explication, à toute réduction. En ce sens il est vrai de dire que l'amour ne s'adresse qu'à ce qui est éternel, il immobilise l'être aimé au-dessus du monde des genèses et des vicissitudes. Et par là l'amour est la négation de la connaissance, qui ne peut qu'ignorer toute transcendance. Sans doute il ne faut pas en conclure que l'amour est nécessairement aveugle, qu'aimer c'est s'interdire de juger. L'amour n'est plus rien, du moment où il se dissocie sciemment de la connaissance ; du moment où il s'en dissocie, il n'est plus (pour lui-même) qu'une connaissance illusoire et volontairement idéalisée. L'amour doit s'apparaître à lui-même comme une connaissance parfaite, et, dans la mesure où il n'est plus légitime de dissocier ici l'être de l'apparaître, on peut dire qu'il *est* une connaissance parfaite. Il n'en reste pas moins que pour la réflexion il s'en distingue nécessairement et ne peut se définir que comme au delà de toute connaissance. Pour cette réflexion (qui, comme je l'ai dit ailleurs, ne peut faire abstraction de tout formalisme et par suite du dualisme de l'apparence et de la réalité) l'amour se pose comme ce qui, tout en éprouvant le besoin de se justifier soi-même, est cependant par delà toute justification et même à la rigueur est ce qui seul peut justifier. Mais alors l'amour n'est-il pas une illusion ? S'il exige des justifications, et si ces justifications sont toutes fallacieuses, que peut-il valoir ? Il faut répon-

dre que ce dualisme de l'amour et du principe de justification ne peut subsister que dans l'ordre du fini, c'est à-dire là où la réflexion ne peut parvenir à se nier complètement, mais que pour Dieu ce dualisme se supprime lui-même, l'amour ne se heurtant ici à aucune vérité qu'il puisse se regarder comme impuissant à reconnaître. Dira-t-on que ceci revient à voir dans l'amour une illusion qui est gênée par la réalité lorsqu'il s'agit des créatures, mais qui, lorsqu'il porte sur Dieu, c'est-à-dire sur une pure construction, peut se donner carrière sans avoir rien à redouter de l'expérience ? Mais nous savons déjà ce qu'il faut penser de ce réalisme du vrai. Il serait trop facile de montrer qu'il implique la méconnaissance de tout ce qui a été précédemment établi. D'ailleurs l'amour véritable, même lorsqu'il s'adresse aux hommes, ne se laisse pas arrêter par la connaissance, nous le savons, il affirme la valeur de son objet par delà l'ordre tout relatif, tout contingent du mérite et du démérite ; c'est que cet amour a reçu en soi la médiation du divin.

9 *février.* — Je reprends les idées principales indiquées avant-hier. J'ai dit que l'amour s'apparaissait à lui-même comme la connaissance parfaite, et que, le dualisme de l'apparence et de la réalité n'existant que pour la réflexion, en tant que celle-ci se pense comme supprimée, elle doit bien affirmer qu'en effet l'amour est ce qu'il est pour soi. Seulement il est bien entendu que par delà la réflexion il n'y a plus place pour ce qu'on peut appeler le vrai ; et par suite l'expression de connaissance appliquée à l'amour est ici trompeuse, pour autant qu'une connaissance doit être pensée comme se référant à une vérité. Ceci s'éclaircira par la suite. L'amour ne s'adresse donc pas à ce que l'aimé est en soi si par ce qui est en soi on entend une essence. Tout au contraire. L'amour porte sur ce qui est au delà de l'essence, j'ai dit déjà que l'amour est l'acte par lequel une pensée se fait libre en pensant une liberté. L'amour en ce sens va au delà de tout jugement possible, car le jugement ne peut porter que sur l'essence ; et l'amour est la négation même de l'essence (il implique en ce sens la foi au renouvellement perpétuel de l'être même, la croyance que rien n'est jamais — que rien ne peut être — absolument perdu). Et sans doute, pour autant que l'amant est un sujet pensant et que l'être aimé est un objet pour ce sujet, il ne peut pas ne pas le juger, mais il ne peut le juger qu'en tant qu'objet, c'est-à-dire dans ses actions ; en tant qu'il aime (c'est-à-dire qu'il reconvertit cet objet en sujet)

il doit s'interdire absolument de le juger. Le *Tu ne jugeras pas* de la morale chrétienne doit être regardé comme une des formules métaphysiques les plus importantes qui soient. C'est en ce sens aussi que l'amour place nécessairement l'être même au delà de toute détermination de mérite ou de démérite. (Tout ceci sera à développer bien entendu). Deux questions tout à fait différentes se posent maintenant à moi : d'abord dans quelle mesure tout ce qui précède rend-il pensable une communication réelle des esprits ? et ensuite si, comme il est clair, la façon dont Dieu a été pensé rend impossible et radicalement illégitime un jugement sur Dieu, est-ce au même sens que pour la créature ? je commence par l'examen de cette seconde question.

Dieu ne peut et ne doit pas être jugé ; il n'y a de jugement possible que sur l'essence. Et ceci explique pourquoi toute théodicée doit être condamnée, car une théodicée implique, nécessairement, un jugement, elle est un jugement, elle est une justification. Or Dieu ne peut être justifié. La pensée qui justifie c'est la pensée qui ne s'est pas élevée encore à l'amour et à la foi prétendant transcender l'esprit (la croyance). La théodicée, c'est l'athéisme, (cf. Brunschvicg). Mais ceci implique-t-il (en un sens quelconque) que l'on doive penser Dieu comme étant par delà le bien et le mal ? Il n'y a pas d'expression plus ambiguë que celle-là... La nature n'est pas au delà du bien et du mal, elle est en deçà du bien et du mal ; elle est au-dessous du niveau où l'on peut parler du bien et du mal. (Il y a en effet entre le bien et le mal une solidarité profonde que la philosophie chrétienne mieux que toute autre a su apercevoir). Si donc on maintient l'expression, il faut bien prendre garde au sens dans lequel elle peut être regardée comme légitime. Nous avons vu déjà comment la perfection divine se définit en fonction de l'amour. Mais de ce fait même on doit conclure que la perfection divine ne peut véritablement fournir un critère du bien comme le veulent certaines morales rationalistes. Et ici la difficulté apparaît très clairement ; ou cette perfection est identifiée au bien en général — ce qui est ambigu et dangereux — ou bien il semble qu'elle se réduise à une sorte d'au-delà tout abstrait, sans communication aucune avec notre vie. Il faut approfondir ceci. Nous avons vu que Dieu n'est rien moins qu'une notion, et en ce sens il est clair qu'il ne saurait nous fournir un critère. D'ailleurs le Dieu véritable est un Dieu vivant. ce n'est pas

le Dieu tout logique qu'exigent certaines morales de la perfection. Identifier la perfection divine au bien est une démarche ambiguë, parce que ou bien on ne dit rien là que de tautologique, ou bien on prétend fonder l'amour sur un contenu préalable (éthique), et on vicie profondément ce qu'il y a d'essentiel dans l'acte d'amour. Là est peut être le sens tout négatif qu'il faut attribuer à cette affirmation que Dieu est par delà le bien et le mal, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de commune mesure entre l'affirmation portant sur Dieu et un jugement éthique quelconque (et que cette affirmation ne peut pas non plus servir par conséquent de mesure à un tel jugement). Mais alors n'hypostasions-nous pas cette perfection dans une sorte de solitude métaphysique où elle s'immobilise ? il faut comprendre au contraire que si une action divine peut être pensée, c'est à condition que Dieu soit concret, soit personnel (au sens que j'ai défini plus haut) ; et il ne peut être cela que si l'on doit rejeter les interprétations précédemment définies.

Par là il semble que s'ébauchent entre Dieu et le croyant des relations singulièrement analogues à celles qui dans l'ordre de l'amour unissent entre elles des créatures.

Il y a là cependant une fausse piste et qu'il ne faut pas suivre.

Il faut, je crois, partir de l'impossibilité où est l'amant de juger l'être aimé et se demander à quelles conditions elle tient. J'ai déjà dit que l'amour qui s'interdit toute réflexion est celui qui a subi la médiation du divin. C'est-à-dire que c'est bien en tant que l'être aimé est pensé comme participant à Dieu qu'il est placé dans cet ordre transcendant par rapport à tout jugement, qu'il est conçu comme valeur absolue. Ou plutôt (ceci pour exclure toute interprétation psychologiste) la justification de l'acte par lequel est affirmée cette transcendance de la créature consiste dans celui qui postule sa filiation divine.

Cette solidarité qui apparaît maintenant entre la relativité de toute caractérisation éthique portant sur l'individu et la position de la paternité divine va peut-être nous permettre de dégager des problèmes nouveaux et d'apercevoir sous un jour transformé la question de la « communication réelle ». Peut-être faut-il d'abord se demander quelle est la relation exacte entre l'acte de foi tel qu'il a été initialement défini et cette participation des autres esprits à Dieu. Nous avons vu que par l'acte

de foi, je me fais libre en pensant la liberté divine et en même temps en affirmant par l'amour d'autres libertés qui se suspendent à cette liberté divine (qui fonde ce que j'ai appelé la communication des esprits). Je ne participe à Dieu (je ne puis me penser comme participant à Dieu) qu'en tant que j'ai foi en lui. Il n'y a pas une vérité de cette participation qui serait transcendante par rapport à la foi. Mais la participation des autres esprits à Dieu est impliquée absolument dans l'acte de foi et, comme d'autre part la foi des autres ne peut être pour moi en aucune façon, il apparaît ici que nous sommes dans la nécessité de dissocier en quelque façon la participation de la foi, ce qui va entraîner de graves difficultés. La participation va se manifester ici comme fait.

10 *février*. — Il faut y revenir. Par la foi j'affirme la paternité divine de tous les hommes ; et d'autre part je ne puis me penser moi-même comme participant à Dieu qu'en tant que j'ai foi en lui, c'est-à-dire que cette participation ne peut et ne doit m'apparaître comme un fait dont je prends ou non conscience. Pour les autres hommes au contraire je suis obligé de dissocier la participation de la foi ; car la foi des autres n'est rien pour moi, elle n'est pensable à aucun titre. Mais par une sorte de retour inverse, en tant que par la réflexion je me pense comme simple unité parmi d'autres unités, j'en viendrai à me poser moi-même comme participant à Dieu *en fait*. Qu'il y ait là une illusion, c'est ce qu'il est à peine besoin de rappeler. Mais il n'en reste pas moins qu'il est difficile de comprendre ce dualisme entre la manière dont je dois penser ma participation à Dieu et celle dont je dois concevoir celle des autres esprits. Il faut y insister. Tout d'abord il faut éclaircir la nature des rapports de la participation et de la foi pour moi-même. Il est bien entendu que je ne puis pas faire dépendre à proprement parler la transcendance divine de l'acte de foi ; seulement la relation entre l'une et l'autre reste individuelle, en ce sens que je m'ôte tout droit d'affirmer la transcendance divine pour autant que je n'ai plus foi en elle. Il faut, en d'autres termes, non seulement distinguer, mais même opposer radicalement la relation entre la foi et son objet à celle qui existe entre le sujet percevant et l'objet perçu. Ici je dois affirmer sous peine de me contredire que l'acte de percevoir peut et doit être pensé comme contingent par rapport à l'objet perçu ; la dissociation peut et doit être faite. Là je dois affirmer que l'acte de croire est constitutif et que la dissociation ne peut pas et ne doit pas être

effectuée. Il faut préciser davantage. On verra là en effet une sorte de réalisme de l'objet et d'idéalisme de la foi ; alors que ces termes ne peuvent qu'égarer. Je dis que l'idée de l'indépendance de l'objet perçu par rapport au sujet percevant est constitutive de l'idée de vérité (ce qui n'implique aucune affirmation métaphysique portant sur une réalité en soi de l'objet) ; je dis d'autre part que l'idée de l'unité indissociable de la foi et de son objet est constitutive de l'affirmation religieuse. Mais de même que dans le premier cas je ne réalise pas métaphysiquement l'objet, de même dans le second je ne prétends pas que la réalité divine se résorbe dans un pur processus subjectif. Nous sommes ici dans l'ordre critique ; et j'indique seulement que les conditions qui fondent toute affirmation sur Dieu sont inverses de celles qui rendent une certitude objective possible. Sans doute la foi s'affirme comme contingente par rapport à Dieu ; mais cette contingence est elle-même relative à la foi. La réflexion qui porte sur la foi (et la supprime) ne saurait laisser subsister la réalité transcendante de ce sur quoi porte la foi ; cette réalité transcendante se convertit pour cette réflexion en une sorte de caput mortum, de limite métaphysique, de matière conceptuelle dépourvue de tout contenu. L'acte qui pense la foi est aussi celui qui postule la transcendance divine ; celle-ci ne saurait subsister là où celle-là est abolie. Mais d'autre part faire dépendre (en un sens subjectif) la transcendance divine de l'acte de foi, c'est réaliser psychologiquement celui-ci, c'est en faire je ne sais quelle projection imaginative, c'est le nier lui-même, c'est par suite énoncer une affirmation dont les termes mêmes se sont entièrement éliminés.

Avant de tirer de ceci les conclusions qui nous intéressent, je crois qu'il faut élucider une difficulté. Je viens de parler de l'acte qui pense la foi (comme foi) et qui par suite ne se réduit pas à la réflexion sur la foi. Qu'est-ce que cet acte ? quelle est sa relation à l'acte de foi proprement dit ? Ceci est évidemment capital : dans quelle mesure penser la foi est-ce déjà croire ? L'acte de foi, ai-je dit, est celui par lequel le cogito se transcende lui-même, c'est-à-dire l'acte par lequel l'esprit se constitue en posant en Dieu l'unité du *je pense* et du contenu empirique auquel est lié le *je pense* (c'est-à-dire du monde). Quelle est la relation de cet acte à l'acte qui le pense ? Il y a là une question assez obscure. Il faut répondre, je crois, qu'à la limite ces deux actes sont sans doute identiques ; mais pour autant que l'acte de foi est encore rapporté au cogito

(au sujet pensant universel), il se définit nécessairement comme une sorte d'hypothèse plausible, il n'est pas réellement la foi, il reste en quelque sorte fonction d'une vérité dont il apparaît comme l'approximation possible. Et en ce sens penser la foi, c'est ne pas croire (puisque la foi reste subordonnée au *je pense*). La croyance à proprement parler supprime toute cette dialectique antérieure ; et inversement cette dialectique n'est possible qu'à condition que la croyance pure ne soit pas réalisée. Tant que cette croyance reste la pensée de la croyance, qu'elle se suspend par suite au cogito, elle s'interdit d'être véritablement elle-même. Et sans doute la dialectique s'oriente tout entière vers le renoncement du *je pense* à lui-même ; il n'en reste pas moins que cette dialectique est l'œuvre du *je pense*, que le *je pense* subsiste jusque dans l'acte par lequel il aspire à son propre renoncement ; et en ce sens, comme je l'ai déjà indiqué, la réflexion sur la religion se révèle à elle-même contradictoire, elle se reconnaît comme nécessairement entravée par un obstacle qu'il lui est par définition, impossible de lever — et l'acte même, l'acte transcendant qu'elle en vient à concevoir et qui supprimerait cet obstacle (ce que j'ai appelé la grâce) reste relatif au mouvement même de la pensée (précisément en ce qu'il est pensé comme lui étant transcendant).

Par là se trouve, me semble-t-il, clairement marqué l'intervalle qui sépare l'acte de foi de l'acte qui le pense. Une difficulté subsiste, néanmoins : comment cet intervalle peut-il être réellement pensé ? ne faut-il pas pour cela qu'il y ait un autre acte qui pense réellement la foi et qui se distingue du premier ? ne sommes-nous pas par là engagés dans un regrès infini ? La réponse consiste certainement à se rendre compte qu'il ne faut pas être dupe d'abstractions ; l'acte qui pense la foi peut sans doute se réfléchir lui-même, comme toute pensée quelle qu'elle soit ; en se réfléchissant, il explicite lui-même ses propres conditions et s'apparaît nécessairement comme distinct de ce qu'il était d'abord pour soi (il était en effet pour soi dès le début, mais non tel qu'il était en soi).

Cette réflexion explicite l'intervention du *je pense* comme sujet dans l'acte qui se donnait à lui-même comme celui par lequel le *je pense* se transcendait et se niait au profit de la foi. Et c'est grâce à cette réflexion qu'est rendue possible la confrontation de ce que l'acte était réellement et de ce qu'il voulait être. Cette réflexion met elle-même par suite en lumière le dualisme de l'acte

de foi et de l'acte qui pense la foi. Mais par là même l'acte de foi semble reculé au delà de toute limite (par delà un processus réflexif nécessairement sans terme), et il apparaît à la réflexion que c'est seulement en se supprimant elle-même qu'elle pourrait mettre un terme à cette fuite régressive. D'où l'idée d'une puissance mettant un terme à la réflexion, la supprimant du dehors (la grâce). Mais en tant que cette idée même reste soumise à la réflexion, elle doit apparaître comme toute relative (au sens où l'au-delà est lui-même relatif). Ainsi semble se définir ce qu'on peut appeler un monisme de la réflexion pure qui engloberait jusqu'à son au-delà. Mais la réflexion elle-même en se réfléchissant conçoit son néant ; elle se détruit ; c'est l'acte libre — acte d'où sans doute la réflexion risque de renaître pour le nier réflexivement, mais qui subsiste comme transcendant à ce qui le précède et à ce qui le suit et qui éclaire d'une lueur soudaine le néant de sa genèse et de sa postérité ; il découvre qu'il est bien dans le sens de l'être, car l'acte même par lequel la réflexion le niera sera encore la négation de soi, ce sera, si l'on peut dire, lui-même changé de signe, mais lui-même encore. Je consens à parler ici d'intuition si l'on y tient. Par là en même temps s'éclaire l'acte de foi ; et la négation de l'acte de foi se définit comme étant elle-même un acte libre — mais l'acte funeste, l'acte inverse de la foi (liberté qui s'affirme, liberté qui s'actualise), l'acte par lequel la liberté se nie — la chute (la liberté se niant librement, c'est-à-dire ne s'affirmant plus que pour un autre — posant cet autre *qui n'est rien).*

Quelques parties de ce qui précède seront à reprendre. Comment se pose l'acte libre ? et comment la négation de soi lui apparaît-elle comme identique à lui-même ? voilà ce qu'il faut éclaircir davantage. Je me borne à commenter ces deux moments de la dialectique. Si la réflexion est tout (c'est ce que j'ai appelé le monisme de la réflexion) de toute nécessité elle se retourne sur elle-même.

11 *février.* — Je voudrais élucider ceci davantage. Il y a dans ce qui précède des équivoques et des obscurités. Elles tiennent à la nature même du problème. Il s'agissait de déterminer la relation entre l'acte de foi et l'acte qui pense la foi, et pour répondre à cette question une autre question se posait nécessairement à nous, celle de savoir à quelles conditions cette dissociation elle-même est possible. Mais d'abord cette dissociation (ce dualisme) est-elle véritablement donnée en fait ? il ne semble pas que cette dernière question puisse être résolue directement ;

il semble qu'il faille rechercher les conditions qui peuvent rendre cette dissociation possible, établir que si ces conditions sont données la dissociation l'est aussi, et voir si elles le sont effectivement.

A quelles conditions ce dualisme peut-il être pensé ? il ne peut l'être que si, en se réfléchissant, l'acte par lequel la foi est pensée se révèle (à lui-même) n'être pas identique à ce pour quoi il se donnait primitivement. Il faut donc admettre que cet acte est bien déjà initialement pour soi, mais qu'en se réfléchissant il voit s'expliciter des conditions qui ne lui apparaissaient pas dans ce premier *für sich seyn* et découvre qu'il n'était pas réellement ce qu'il prétendait être (qu'il n'était pas en soi ce qu'il était pour soi). C'est seulement grâce à une telle réflexion et après elle que peuvent se dissocier l'acte de foi et l'acte qui pense la foi. En d'autres termes, la pensée de la croyance se donne à elle-même comme étant la croyance, c'est seulement en se réfléchissant qu'elle explicite ce qui en elle n'est pas la croyance, c'est-à-dire ce qui est affirmation universelle (cogitatio). L'acte de foi est identique à la pensée de la foi en tant que celle-ci demeure (comme pensée) implicite, il se révèle distinct d'elle en tant qu'elle se reconnaît en s'explicitant comme pensée proprement dite. Elle ne peut en effet s'expliciter comme pensée sans se poser comme distincte de ce qu'elle était en tant qu'implicite.

L'acte de foi tel que je l'ai précédemment défini se révèle donc être distinct de l'acte qui le pense, en tant que celui-ci, en se réfléchissant, fait apparaître le cogito comme persistant en lui. Tant que l'acte de foi reste posé pour le *je pense* il se définit comme hypothèse, comme position d'un savoir (d'une relation causale), et en ce sens la foi demeure de ce point de vue un au-delà inaccessible. J'appelle réflexion ce *je pense* en tant qu'il subsiste ici comme ce pour quoi l'acte de foi est posé. De ce point de vue, la foi à proprement parler apparaît comme ce qui ne peut être pensé qu'à condition d'être posé par une puissance transcendante à toute réflexion, c'est ce que j'ai appelé la grâce. Mais ce dualisme même de la réflexion religieuse et de la grâce est encore pour la réflexion qui le nie (comme relatif à elle-même). C'est ce que j'ai appelé le monisme de la réflexion pure. Seulement — et c'est cela qui est essentiel — ce monisme même est par définition instable ; car toute réflexion est (au moins en puissance) réflexion sur soi ; la réflexion est à la fois chaque moment particulier et la puissance de transcender ce moment, quel

qu'il soit. Mais cette puissance de transcendance n'est elle-même qu'à condition d'être pour soi et de poser par suite chaque moment particulier comme transitoire, comme se supprimant lui-même. J'appelle cette puissance de transcendance liberté. En tant que la réflexion se saisit comme libre, elle est libre ; seulement cet acte libre (cette appréhension de soi comme liberté), en tant qu'il est traité comme moment particulier, fait ressurgir un moment ultérieur qui l'annihile, et par là en vertu de sa nature ambiguë la réflexion se nie comme liberté. Seulement dans la mesure où à tout acte, à toute démarche de la réflexion est liée la conscience de soi comme transcendante (ce que j'ai appelé l'intuition), cette négation de la liberté se convertit elle-même en acte libre (en tant que le moment se nie comme moment au profit de la puissance qui le supporte). Le monisme de la réflexion pure, s'il ne se convertit pas en une chaîne sans fin de moments qui se suppriment les uns les autres, se transforme en l'acte unique par lequel la liberté se pose.

Par là se détruit elle-même cette dialectique intellectuelle qui menaçait d'éliminer l'acte de foi en en faisant le terme idéal d'une régression perpétuelle.

Quel est le résultat de tout cet examen ? il nous est apparu que la dissociation de la croyance et de l'acte qui pense la croyance nous entraînait dans une dialectique réflexive qui se supprime elle-même aussitôt qu'elle se transcende (c'est-à-dire se comprend). Par l'acte libre ce dualisme se supprime donc lui-même. La réflexion sur la foi qui se pose pour elle-même nécessairement comme distincte de la foi se supprime dans l'acte libre.

Mais alors n'aboutissons-nous pas à la contradiction absolue ? si la réflexion sur la foi se détruit elle-même, comment la foi peut-elle demeurer une pensée ? sans doute la réflexion ne s'est pas annihilée purement et simplement, elle s'est convertie en ce que nous avons appelé (d'un terme du reste dangereux) la pensée intuitive. Mais de la pensée intuitive à la foi quelle relation peut s'établir ? Il est bien entendu que tout rapport à proprement parler réflexif doit être exclu d'emblée. Seulement alors les difficultés reparaissent ; cette pensée intuitive ne semble en effet pouvoir être elle-même féconde qu'à condition de se prolonger en réflexion, c'est-à-dire se nier elle-même. Mais, abandonnée à elle-même, ne s'épuise-t-elle pas en une démarche stérile et nécessairement unique d'affirmation pure ? Il me semble que nos recherches antérieures permettent au moins indirectement de ré-

soudre le problème. L'acte libre (la pensée intuitive) enveloppe, avons-nous dit, la négation du dualisme entre la foi et la réflexion sur la foi ; mais ceci revient à dire que cette négation ne peut présenter qu'un caractère pratique. Et là est précisément l'intérêt des derniers résultats que nous avons obtenus. Si la dialectique réflexive se supprime elle-même, c'est précisément parce que — (cela revient à dire que) — la discussion des rapports de la foi et de la pensée qui porte sur elle ne peut être que stérile. Il importe de nier pratiquement qu'il y ait entre l'une et l'autre de différence réelle. La croyance véritable se présente avec les caractères d'un impératif.

Nous n'aboutissons donc pas à cette idée contradictoire de l'impensabilité de la foi, mais seulement à cette affirmation qu'en dissociant réellement la croyance de la pensée qui porte sur elle nous nous engageons dans un procès sans terme, nous renonçons librement à notre liberté. Au dualisme de la foi et de la pensée qui porte sur la foi se substitue l'idée de la volonté de croire, cette volonté se pensant elle-même comme liée à une obligation.

12 *février.* — Je ne reviens pas sur les raisons pour lesquelles un jugement ne peut être porté sur Dieu, ou sur les créatures en tant qu'elles sont pensées comme étant ses images, c'est-à-dire qu'elles participent de lui. Il est clair maintenant que la foi s'affirme comme la volonté et l'obligation de ne pas juger. Mais y a-t-il dans le dualisme que j'ai signalé au sujet de la participation le fondement d'une détermination des rapports qui unissent les esprits entre eux ? J'ai indiqué qu'on pouvait concevoir deux ordres dont l'un seulement est légitime ; le premier consistant à inférer de la participation par la foi la participation comme fait (pour les autres esprits), l'autre à prendre son repère dans la participation comme fait en réduisant le croyant lui-même à participer en fait. Une terminologie sera ici à trouver. Le premier seul de ces ordres peut être pensé, nous avons vu pourquoi. Et par là se trouve posée l'idée du croyant comme médiateur, comme constituant par la foi même un ordre de fait qui est sans relation (autre que mystique) avec cette foi. Le croyant véritable, c'est-à-dire le saint, apparaît en ce sens comme le médiateur absolu, et en même temps comme le rédempteur. Ceci veut dire que la foi implique l'affirmation d'un rapport absolu entre elle-même et ce qu'on peut appeler la totalité du monde des esprits. Et par là il me semble que la participation se pose à ce que j'appellerais volontiers la seconde

puissance, c'est-à-dire la participation au médiateur absolu.

Quelques réflexions sur la méthode.

Toutes les discussions de méthode, en philosophie, me paraissent obscurcies par un malentendu fondamental que l'évolution de la pensée spéculative n'est pas arrivée à dissiper encore. On persiste à poser le dilemme de l'empirisme pur et d'une raison qui trouverait en elle-même son propre contenu, qui à partir d'une vérité initiale (sur la nature de laquelle il serait difficile de se prononcer) déroulerait une chaîne de propositions, cela grâce à sa seule spontanéité interne. Je crois qu'il faut absolument refuser cette alternative. Tout d'abord que faut-il penser de cette génération purement rationnelle ? je suis convaincu que lorsqu'on souhaite la possibilité d'une telle génération, on reste dominé par l'idée du mécanisme ; on voudrait réaliser dans l'ordre de la raison quelque chose d'analogue à un mécanisme qui fonctionne par lui-même indépendamment de la volonté — quelque chose qui marche tout seul. C'est contre cette mécanisation de la pensée qu'il s'agit de protester. On dira qu'il faut y voir plutôt le souci d'imiter le raisonnement mathématique, mais ce raisonnement, on commence par le construire, par y voir une sorte d'automatisme rationnel, d'emboîtement idéal qui reproduirait dans la sphère de la pensée un emboîtement de solides. Je remarque que ceci vaut en somme pour toute méthode dite purement rationnelle ; partout se retrouve cette superstition qui consiste à transposer dans la pensée même le mécanisme. Je crois que tous les philosophes qui ont réfléchi sur la pensée mathématique, de Descartes à Henri Poincaré, ont réagi contre cette représentation grossière ; il n'en reste pas moins que le fétiche subsistait en dépit des coups qu'ils lui portaient. Il s'agissait toujours de transporter le mécanisme dans l'ordre de la pensée, cela parce que le mécanisme est ce qui s'impose à tous ; si une main imprudente frôle l'engrenage, elle est broyée. Mécanisme et universalité paraissent en quelque façon s'impliquer l'un l'autre. Si la pensée analytique pendant si longtemps affirma sa primauté, ce fut parce qu'il était plus facile de schématiser d'une façon en quelque sorte spatiale ce mécanisme générateur dont je viens de parler. La notion kantienne du synthétique *a priori*, quelque ambiguë qu'elle reste par certains côtés, a ce mérite immense de souligner le fait que la rationalité peut subsister entièrement là où un élément radicalement étranger à tout

mécanisme intervient (et même joue un rôle capital). Je suis pour ma part convaincu que toute intellectualisation des mathématiques risque (quoi qu'il n'y ait pas là à proprement parler de solidarité *réelle)* d'entraîner cette mécanisation où il faut voir philosophiquement l'erreur la plus grave, la plus dangereuse. En face de cette idée d'un mécanisme de la raison qui fonctionnerait pour ainsi dire tout seul vient se dresser l'expérience avec tous les caractères de contingence et de subjectivité sur lesquels les rationalistes se sont plu à insister.

13 *février.* — Je crois qu'il faut absolument se refuser à admettre ce dualisme ; l'idée d'une raison organisatrice de l'expérience, quelque vraie qu'elle soit au fond, a ce défaut de paraître tout au moins invinciblement dualistique. Il me paraît que c'est dans un sens différent qu'elle doit être infléchie. Il faut admettre que la pensée (la raison) ne se constitue comme pensée pour elle-même qu'au fur et à mesure qu'elle se réalise dans l'expérience. Et ceci ne doit pas être entendu en un sens purement psychologique (dont le kantisme pourrait à la rigueur s'accommoder) ; ceci veut dire que l'idée d'une pensée pure antérieure — même en un sens rationnel — à toute expérience, est certainement une pseudo-idée ; c'est le produit d'une réflexion schématique et illusoire. Cela revient à dire qu'il est également arbitraire de prétendre définir l'expérience en fonction de catégories antérieures à elle ou de faire dépendre la pensée d'une expérience indûment réalisée. Il faut comprendre que la pensée ne se connaît et ne se saisit que dans l'expérience, au fur et à mesure que celle-ci se définit comme intelligible. Le criticisme correspond à ce moment tout transitoire où la pensée hypostasie l'intelligibilité et la convertit en forme.

Ce qui importe en somme pour le moment c'est toujours de savoir à quelles conditions une histoire religieuse est possible. Il est certain qu'après les recherches qui précèdent, le problème ne peut plus se poser dans les termes traditionnels. Il est clair en effet qu'une histoire religieuse est une histoire à laquelle on croit. Et ce fait différencie avant tout autre l'histoire religieuse d'une histoire en général. (Il est bien entendu que la croyance dont il s'agit ici est la croyance au sens rigoureux du terme et non pas la croyance au sens vague qui n'est que l'approximation de la certitude). Le rapport à l'individualité croyante est un élément constitutif de la notion d'histoire religieuse, alors que l'histoire en général se caractérise par la négation de ce rapport (elle implique comme toute connaissance la

relation au sujet pensant qui se nie comme individuel). L'existence d'une telle histoire peut encore apparaître comme contingente (quoiqu'elle ait été en réalité précédemment établie par la dialectique), mais une fois qu'elle est admise, s'ensuit-il que cette histoire doive posséder des caractères (internes cette fois) qui la différencient de toute autre — et en particulier qu'elle doive obéir à des lois qui ne soient pas celles de l'histoire ordinaire ? Quel est en somme le rapport entre les éléments à proprement parler miraculeux que renferme toute histoire religieuse et le fait qu'une telle histoire se réfère essentiellement au sujet croyant ?

Il semble bien, tout d'abord, que, si l'on nie ces éléments, on supprime par là même implicitement ce rapport. Ils ne peuvent en effet être niés que du point de vue d'une critique historique qui introduit avec elle dans son domaine le postulat objectiviste de la science. C'est en tant que le *je pense* se substitue au *je crois* que les éléments miraculeux peuvent être éliminés. Mais par là, dira-t-on, apparaît manifestement ce qu'a d'en soi contradictoire la notion d'histoire religieuse. En tant qu'histoire, l'histoire religieuse relève en effet du *je pense*. Dans cette notion un domaine empiète sur l'autre.

Nous avons vu déjà comment l'idée d'une religion transhistorique doit être regardée comme insuffisante et vaine. Il ne semble donc pas que nous puissions nous satisfaire d'une relation aussi simple.

Mais alors la question se pose à nouveau. On dira : « Tout ceci suppose que ces éléments miraculeux sont donnés comme existants ; mais c'est cette hypothèse qu'il faut rejeter ; aucune déduction de ces éléments n'est possible à partir du *je crois*. » Il y a là, à ce qu'il me semble, un grave malentendu qu'il faut écarter. Il n'est pas question de déduire l'histoire religieuse du *je crois* ; ce qui importe, c'est de savoir si le *je crois* peut se poser autrement qu'en relation avec des affirmations portant sur l'histoire. Ceci ne veut pas dire que ces affirmations seraient analytiquement impliquées par lui, mais seulement que la foi ne se réaliserait que par la *reconnaissance d'une histoire*. Il ne faut pas oublier en effet qu'avec la foi le donné reparaît ; la négation du donné qu'enveloppent la science et, à une puissance bien supérieure, le savoir absolu, ne peut, nous l'avons vu, subsister que grâce à une illusion, puisqu'une rationalité quelconque se fonde sur l'acte qui transcende un donné contingent (mais n'en rend pas compte). Il n'est donc aucunement question

d'établir entre la foi et l'histoire religieuse un rapport analytique ; une telle entreprise serait absurde. Il faut aller plus loin ; si vraiment nos conclusions antérieures sont fondées, il faut entièrement renoncer à voir dans l'histoire religieuse la réalisation d'une dialectique (Hegel), dans la mesure où cette dialectique *serait* encore en quelque façon pour la pensée pure (pour le cogito). Mais alors si vraiment il en est ainsi, puisque nous ne pouvons ni nier la foi au profit du savoir, ni voir dans la foi un acte trans-historique absolument (sauf, avons-nous dit, chez le saint), il semble que nous aboutissions bien à cette conclusion que l'acte de foi postule une histoire religieuse, il n'est qu'en même temps que cette histoire est posée.

Le raisonnement qui précède est obscur, et je voudrais le clarifier. Je montre d'abord que si l'on pose une histoire religieuse elle est liée nécessairement à l'acte de foi ; que d'autre part on ne peut nier le fait que cette histoire est donnée qu'en se plaçant au point de vue d'une logique analytique (qui allèguerait que l'histoire religieuse n'est pas analytiquement impliquée dans l'acte de foi) — alors que cette logique analytique doit être ici absolument exclue, qu'il ne peut s'agir en effet que d'un donné reconnu comme tel.

14 *février*. — Par là se trouvent certainement éliminées quelques difficultés. Il n'en reste pas moins que le problème subsiste de savoir comment le croyant peut se refuser à une investigation historique portant sur ces éléments miraculeux sans abdiquer sa sincérité par là même. N'y a-t-il pas là une antinomie des plus graves ? L'interdiction de réfléchir sur le miracle n'équivaut-elle pas à l'obligation de se nier comme pensée ? Sans doute nous savons déjà que le croyant doit s'interdire de réfléchir sur Dieu (de le juger), mais cela est-il du même ordre ? Dieu ne peut être pensé que comme transcendant à tout jugement. Mais le miracle ? en tant qu'il est de l'histoire comment peut-il être soustrait aux conditions qui rendent toute histoire possible ? l'histoire sur laquelle l'esprit ne doit pas réfléchir n'est-elle pas une histoire fausse, une histoire fausse qui doit être tenue pour vraie ? On conçoit qu'ici deux partis soient possibles, le premier consiste à dire que même en tant qu'histoire cette histoire subsiste. qu'elle résiste à l'épreuve de la critique ; mais il est trop clair que par définition la critique implique la négation de cette histoire en tant que religieuse (ce qui d'ailleurs ôte toute valeur ultime à ses résultats) ; il est trop clair aussi que si cette histoire est (en tant qu'histoire) constituée

comme toute autre histoire elle n'est plus ce que nous avons appelé une histoire religieuse (enveloppant à titre d'élément constitutif un rapport à la foi). Le second consiste à tirer argument du fait que cette histoire ne peut subsister comme telle pour en affirmer la réalité métaphysique. Il y a du moins ici la perception très nette du fait qu'en tant que cette histoire est proprement religieuse elle présente par là même nécessairement certains caractères d'irrationalité. Il semble donc impossible de regarder comme contingente, comme fortuite la difficulté, l'exigence à laquelle nous nous heurtons. Si d'une part l'acte de foi implique la reconnaissance d'une histoire religieuse, si d'autre part cette histoire religieuse, par cela même qu'elle est religieuse, c'est-à-dire qu'elle enveloppe un rapport à la foi, doit renfermer des éléments miraculeux, il s'ensuit que le croyant, en tant qu'il est un sujet pensant, doit être dans l'impossibilité de repenser rationnellement cette histoire.

15 *février*. — Faut-il prétendre qu'il y a des catégories de l'histoire religieuse ? Mais cela est singulièrement ambigu. L'esprit réfléchissant pose l'unité de l'histoire, cela nécessairement. Dira-t-on enfin que ce qui importe c'est non la matière historique, mais la forme, l'interprétation que l'esprit lui donne ? l'histoire religieuse se définissant par l'interprétation dont la foi revêt cette matière en elle-même indifférente. Je ne crois pas que cette position soit plus tenable que les précédentes. Elle implique en effet un dualisme de la matière et de la forme, qui, nous l'avons vu, doit demeurer étranger à la foi. Dans la foi l'interprétation ne peut être en aucune façon contingente par rapport au fait interprété, ce qui revient à dire qu'il ne faut pas ici parler d'interprétation. Ce dualisme du fait et de l'interprétation est relatif à une réflexion qui dissocie le donné et la forme pour les rapprocher ensuite tant bien que mal. Il me paraît certain que le problème du miracle doit demeurer insoluble tant qu'on n'a pas posé l'illégitimité absolue de cette réflexion. Le miracle est quelque chose qui ne peut être réfléchi sans apparaître comme contradictoire ; cela ne veut pas dire que le miracle soit en soi contradictoire, ou du moins cela ne présente pas nécessairement ce sens, cela peut aussi bien tenir à ce fait qu'il y a inadéquation absolue entre le miracle et cette réflexion qui porte sur lui. Il est certain que si l'on fait de la réflexion un absolu, rien ne peut lui être véritablement inadéquat, il n'y a plus place que pour des moments hiérarchisés (inégalement

élucidés par la réflexion). Mais nous avons vu précisément que la réflexion ne peut se traiter elle-même comme un absolu sans se nier ; et il semble en ce sens que les conditions qui fondent la possibilité de l'acte libre soient celles-là même qui permettent de concevoir le miracle comme transcendant toute réflexion, comme unité individuelle de ce qui (pour la réflexion) se dissocie en matière et en forme. Est-il possible d'aller plus avant dans la détermination de ce qu'est le miracle ? il *n'est* que dans la mesure où notre vie spirituelle y est intéressée (c'est-à-dire que la réflexion ne peut se nier que par rapport à une fin spirituelle se posant comme absolue) ; il n'est qu'en tant qu'il est une révélation. Et c'est par là que je me trouve amené à m'interroger sur la façon dont la révélation peut être pensée. Dire que le miracle ne peut être entendu que comme révélation, c'est précisément affirmer qu'il n'y a pas à proprement parler interprétation. Négativement la révélation n'est que l'interprétation supprimée. — La révélation est par essence ce qui ne peut être réfléchi (dissocié), et le problème du monde se ramène en dernière analyse au problème de la révélation. Il y a véritablement miracle au sens le plus profond du terme partout où il y a révélation. Et là il me semble qu'il est possible de trouver une clef. Si la nature s'oppose à la révélation, c'est qu'elle est précisément l'ordre où règne le dualisme de la matière et de l'interprétation — à tel point que celle-ci peut apparaître à certains comme un pur vêtement contingent dont l'esprit habille une matière en elle-même indifférente à toute forme. C'est que dans la nature nous sommes dans l'ordre du savoir (de l'objectivité pure). Il y aura miracle partout où ce dualisme sera supprimé. En ce sens l'art véritable est une révélation, ou même, quoiqu'à un degré moindre, la parole en tant qu'en elle le support physique fait corps avec la signification. On dira à la vérité qu'il n'y a là qu'une révélation purement humaine, et qu'il ne saurait y avoir d'analogie entre ce genre de révélation et une révélation à proprement parler divine.

Pouvons-nous nous rallier à cette façon restrictive de concevoir la révélation ?

Avant d'élucider la question il faut, je crois, examiner l'objection suivante qui risque de m'être adressée. On dira : sans doute si la matière historique du fait elle-même est posée comme indiscutable, votre interprétation se soutient, c'est-à-dire qu'en effet pour le croyant seul le dualisme du fait et de l'interprétation se supprime dans

l'affirmation de la révélation, alors que pour l'historien ce dualisme subsiste nécessairement. Seulement il ne faut pas oublier que cette matière elle-même n'est pas identique pour le croyant et pour l'historien ; et ici comment donner raison à celui-là contre celui-ci ? Il semble que la matière historique elle-même en tant qu'historique relève des méthodes générales de l'histoire. Cette objection est forte, je ne la crois pas pourtant insurmontable. Ne peut-on pas répondre en effet qu'elle-même implique encore ce dualisme qu'elle cherche à laisser de côté, cela dans la mesure où elle implique la croyance à la possibilité d'une histoire portant exclusivement sur la matière (isolée de l'interprétation) et antérieure pour ainsi dire à l'alternative ? Ne peut-on pas dire que rien n'est en réalité antérieur à cette alternative, que dès le début il faut opter entre l'idée toute profane d'un monisme historique et l'idée d'une histoire religieuse se poursuivant au sein d'une matière indifférente, comme un courant dans un océan ?

Ce qui rend le débat si obscur c'est qu'il ne peut y avoir de discrimination empirique ou objective permettant de choisir. Il est clair en effet que ce que j'ai appelé le monisme historique ne saurait se réfuter lui-même *sur le plan de l'histoire*, cela en tant que ce monisme est l'idée même de la réduction universelle (posée formellement) à un certain ensemble de catégories.

17 *février*. — J'ai voulu dire que le monisme historique se définissait par cette affirmation toute formelle qu'il y a des conditions universelles qui sont identiques pour une histoire quelle qu'elle soit, sans d'ailleurs que la nature de ces conditions puisse être définie par là (elles peuvent être économiques, sociologiques, etc.) ; si une certaine spécification se montre en fait insuffisante, on pourra toujours admettre au moins formellement qu'une autre se révélerait adéquate. On ne voit pas ce qui pourrait du point de vue historique forcer un historien à reconnaître l'existence d'un domaine spécial qui serait l'histoire religieuse et qui se définirait en fonction de conditions sans analogues, de conditions transcendantes. Et ceci se justifie par tout ce que nous avons vu précédemment, puisque ces conditions transcendantes ne se réfèrent jamais qu'à la foi, et non au sujet pensant. Non seulement, par suite, on ne peut espérer fonder la légitimité de l'histoire religieuse sur des arguments historiques, mais bien plus : l'histoire doit être regardée comme devant éternellement tenir en échec cette idée. L'histoire religieuse ne peut apparaître comme intelligible à l'esprit philosophique que s'il est possible

d'établir préalablement la relativité de ce que j'ai appelé le monisme historique.

La question est au fond celle de savoir si l'historien se tient vraiment en deçà du point où une interprétation vient se greffer sur la « matière » historique ; il me paraît certain que non. La matière pure de l'historien renferme déjà en réalité une interprétation. A la croyance de ceux pour qui les choses se passèrent d'une certaine façon, l'historien vient opposer cette affirmation que les choses se passèrent *en réalité* autrement. A l'interprétation fausse il substitue une interprétation qui se nie d'ailleurs comme telle puisqu'elle prétend être la vérité. Il y a là l'idée toute réaliste que la matière historique porte en soi-même sa forme (comme donnée), par opposition à toute interprétation qui se grefferait sur elle. C'est à ce réalisme qu'il faut s'attaquer résolument.

Il faut, je crois, partir de ce principe que rien ne justifie une thèse d'après laquelle il y aurait des données historiques pures, par rapport auxquelles toute systématisation pourrait être regardée comme contingente. La notion d'événement suppose un ensemble, elle ne se définit qu'en fonction d'ensembles. Et voilà qui suffit à annihiler ce que j'ai appelé le réalisme historique. Nous sommes pourtant bien loin encore d'une réhabilitation de l'idée de miracle. Il semble en effet qu'une distinction soit inévitable entre un ensemble objectivement déterminable (l'histoire d'une nation) et un ensemble qui ne vaut que pour des consciences croyantes. Ceci est certain ; mais en répondant ainsi, ne déplace-t-on pas quelque peu la question ? La reconstruction historique portant sur le miracle à moins qu'elle ne fasse appel au mensonge pur et simple, doit se borner à la démonstration que certains faits ont été mal interprétés (soit à cause de l'ignorance des spectateurs, soit par suite d'états psychiques anormaux — psychoses collectives, etc.). Il y a bien en tous cas substitution d'une interprétation à une autre interprétation, la nouvelle interprétation se donnant comme immanente aux faits, comme leur étant pour ainsi dire coexistensive.

Je me demande si ces recherches peuvent être réellement fécondes. Je risque en effet en suivant cette voie d'en venir à regarder comme une pure interprétation la vérité qui tend à se dégager de la psychologie historique et de l'exégèse, pour dire ensuite : cette interprétation vaut moins que l'interprétation spécifiquement religieuse, ou plutôt : s'il y a dualisme de la matière et de la forme c'est non pour le croyant, mais pour l'historien.

Or je crois qu'il convient de se méfier fortement de ce genre de conciliation. Il faut se rappeler en effet que pour la réflexion portant sur l'histoire il ne peut y avoir de vérité en dehors de ce qu'on peut appeler *les cadres* mêmes de la vérité (cadres qui se constituent sans doute au fur et à mesure que la science se fait et ne peuvent être considérés comme des moules intemporels, mais dont la pensée n'en devient pas moins en quelque façon captive) ; si l'idée de miracle est susceptible de présenter un contenu philosophique, c'est à condition de ne pas être dissoute dans la notion d'histoire. Je crois bien que c'est par l'intermédiaire de l'idée de présent (de présent absolu) que l'idée de miracle peut recevoir un contenu. Le présent est le lieu de la pensée religieuse — c'est ce qu'on a appelé l'éternité.

17 *février*. — Alors que la religion est l'affirmation perpétuelle du présent, l'histoire est la négation perpétuelle du présent. L'histoire ne porte que sur le devenir, elle ne connaît pas de fixité ; elle ne saurait trouver nulle part d'arrêt ou de stabilité, il n'y a pour elle que des préparations ou des consommations (renfermant elles-mêmes le principe de développements nouveaux, de préparations nouvelles). Et en ce sens l'histoire ne peut jamais nous rendre présent le passé ; dans la série de présents tout idéaux qui se réalise dans la représentation du devenir historique, le présent véritable ne saurait se rencontrer nulle part. S'il y a une réalité du présent, cette réalité ne peut être que transcendante par rapport au devenir historique. Il me paraît certain (quoique ceci ne me soit encore clair que *in abstracto* pour ainsi dire) que le miracle doit être regardé comme transcendant à l'histoire exactement au sens où le présent est transcendant au devenir. Le miracle ne peut être repensé comme miracle que par le culte — de même que le présent ne peut être véritablement repensé comme présent que par un acte transhistorique (qui est au fond peut-être lui-même de l'ordre de la foi). Si maintenant on prétend concevoir le miracle comme miracle sans sortir des cadres de l'histoire, on tombe nécessairement dans la contradiction (et en ce sens la critique rationaliste doit absolument être regardée comme fondée : elle permet d'exclure une certaine façon de concevoir les rapports du miracle et de l'histoire). On pourrait dire de même, je pense, que si l'on se place au point de vue de la durée homogène, le présent ne peut être pensé comme tel ; de même que l'effort du mathématicien (ou de quiconque pense le monde en termes mathé-

matiques) consiste à faire abstraction de l'ici, de l'eccéité. Le présent est transcendant à cette durée, à la rigueur même elle ne se conçoit qu'en fonction de lui. Le miracle serait, si je ne me trompe, quant à la matière des événements, ce que le présent est quant à leur forme, ce serait le présent rendu sensible (ce qui doit nécessairement apparaître comme l'action même de l'éternel). Le miracle serait en ce sens nécessairement fonction de la sainteté parce que le saint seul vit véritablement dans l'actuel. On m'objectera évidemment que j'escamote les caractères les plus irrationnels du miracle, que je laisse volontairement dans l'ombre la question de savoir si le miracle est vraiment en contradiction avec les lois de la nature. Mais cette objection suppose précisément la méconnaissance absolue de la solution. Si nous prétendons résorber le miracle dans le cours même de l'histoire, il est bien entendu que nous le supprimons par là même ; mais toute la question est de savoir si nous sommes en droit de le faire. Il est à remarquer que l'action produite sur des esprits entre comme un élément essentiel dans la notion du miracle, de même d'ailleurs que la sainteté de celui qui le réalise. Le miracle se définit donc comme une relation complexe d'ordre spirituel qui n'est absolument pensable que par rapport à la foi. Il serait radicalement illégitime de substituer à cette relation un phénomène purement matériel qui serait caractérisé exclusivement par le fait d'être « en contradiction avec les lois de la nature. »

On reviendra, je suppose, à la charge en disant que ou bien le miracle est dans son contenu même a-normal (mais que ceci devrait être établi par des témoignages qui nous font défaut ou qui peuvent toujours en tous les cas être révoqués en doute), ou bien son caractère a-normal est dû exclusivement à l'interprétation subjective qu'en donnent des spectateurs ignorants. Notre solution ignore-t-elle ce dilemme ? il est entendu tout d'abord que nous rejetons la première alternative, nous-mêmes avons dit que la critique enveloppe dans son Idée même les résultats négatifs qui peuvent procéder d'elle. Mais la seconde n'est pas plus acceptable en ce qu'elle suppose, il faut le répéter, ce dualisme de l'apparence et de la réalité dont la négation est la condition même de la foi. Si le miracle est pensable, ce n'est qu'en fonction de la foi, c'est-à-dire par delà le dualisme de la matière objective et de l'interprétation subjective, par delà aussi l'idée d'un ordre historique — dans le présent absolu, (qui n'est que pour la foi).

20 *février.* — Il me semble qu'il faut maintenant déterminer dans quelle mesure un problème comme celui du miracle rentre dans le sujet tel que je l'ai défini. Je ne veux en aucune façon écrire une philosophie du christianisme, et il peut par suite être dangereux (en même temps d'ailleurs que tentant) d'aller prendre au hasard telle notion spécifiquement chrétienne pour voir ce qu'elle devient une fois transposée. Je me demande dans quelle mesure je n'ai pas succombé à cette tentation en ce qui regarde le miracle.

Il est clair que la notion d'histoire religieuse telle que je l'ai posée se rattache immédiatement aux données les plus fondamentales de mon travail. Je crois avoir établi en effet que le croyant ne peut se situer que dans une histoire religieuse (dont sa foi est d'ailleurs en réalité la condition transcendante). Et c'est à ceci que tiennent certainement les difficultés auxquelles je me heurte. Car cette histoire religieuse semble bien ne pouvoir être que l'histoire chrétienne, et par suite il paraît inévitable que je sois amené à poser le problème que soulève cette histoire. Un travail d'élucidation critique s'impose donc ici. Il me semble que nous sommes de nouveau entraînés comme par un courant irrésistible vers ce point dangereux où la réflexion sur la foi passe dans la foi.

Je rappelle la difficulté actuelle : nous ne pouvons échapper, semble-t-il d'abord, à ce qu'il y aurait de contingent dans une christianisation pure et simple de la pensée religieuse qu'en instituant un formalisme définissant dans l'abstrait les conditions transcendantes qui régissent toute pensée religieuse. Or ce formalisme, nous l'avons vu, est impossible ; il est certain que les déterminations caractéristiques d'une religion ne se ramènent pas à un contenu particulier en lequel une forme en soi universelle se spécifierait. Ce formalisme, à supposer qu'il soit possible, ne porte que sur les conditions extérieures (sociologiques par exemple ou même psychologiques) de la vie religieuse ; l'essence même de la religion reste complètement en dehors de ses cadres. J'ai déjà dit que *la religion* n'est que pour quiconque a dépassé le stade où il y a encore des religions. Seulement ce qui complique encore la question, c'est que, comme nous l'avons vu, cette religion ne se ramène à aucun degré à un système universel par lequel s'achèverait l'Œuvre de la pensée théorique ou même de la raison pratique. La religion n'est que pour celui qui se donne à elle ; non seulement il n'y a aucun passage possible d'un jugement porté

sur les religions à la foi, mais celle-ci implique le renversement absolu de la position impliquée dans celui-ci. (J'évoque en ce moment le mot de l'*Echange* : « Il n'y a pas d'autres femmes. ») On s'explique que cette transcendance absolue de la religion (je n'ose même dire *sa* religion) pour le croyant s'exprime d'après lui par cette affirmation qu'elle est vraie ; mais on s'explique aussi que cette expression doive être regardée comme ambiguë et même comme absolument fausse par le philosophe. Nous sommes ici dans le domaine de l'être où il n'y a pas de comparaison possible. Et ceci explique pourquoi je n'admettrais pas davantage qu'on vînt dire que toutes les religions sont vraies dans la mesure où elles sont identiques ; là encore il y aurait une rationalisation illégitime, là encore on prétendrait transcender la foi au nom d'une affirmation objective. La foi doit apparaître à la pensée comme ce qui ne peut être transcendé, comme ce qui ne peut à aucun degré être regardé comme l'approximation de ce qui pour un entendement supérieur serait une affirmation objective. Ceci se rattache à la négation que j'ai développée ailleurs de ce qu'on pourrait appeler le savoir transcendant.

Tout ceci revient à dire, me semble-t-il, que même métaphysiquement nous ne pouvons pas transcender l'idée du salut (ceci d'ailleurs non pas en un sens subjectiviste, puisque, en tant que croyant, je dois vouloir l'universalité; rien n'est moins religieux que la subjectivité au sens particulariste du terme).

On dira : « tout cela n'est que fidéisme pur ; vous vous bornez à reprendre cette vieille idée que la foi vaut par elle-même, quel que soit l'objet auquel elle s'applique ; cette idée que la foi est la seule réalité, et que les vêtements intellectuels, représentatifs dont elle se recouvre restent toujours contingents par rapport à elle. » Mais je répudie absolument ce fidéisme ; et cela parce qu'en affirmant la foi il la supprime, dans la mesure où il rétablit entre elle et son enveloppe un dualisme que la foi a pour mission, pour originalité de surmonter. Il n'y a pas une vérité de la foi qui permettrait de l'isoler des réalités idéales auxquelles elle se suspend ; le fidéisme se nie lui-même pour autant qu'il postule une telle vérité. « On ne peut croire dans l'abstrait, on ne peut croire dans le vide », dit mon héroïne [1] ; ceci veut dire que la foi aussitôt qu'elle cesse de s'apparaître à elle-même comme absolument liée

1 Le Palais de Sable.

à son objet se nie elle-même comme foi. Il y a là un aspect réaliste de la foi qu'il importe de souligner. Dira-t-on que c'est là une illusion nécessaire liée à la nature même de la foi ? mais j'ai suffisamment montré le néant de cette interprétation qui réalise la foi et la convertit en objet (cf. tout ce qui a été dit précédemment sur la façon dont la transcendance divine peut et doit être pensée). (Cf. note du 10 février).

Et par là je rejoins, je retrouve l'idée cardinale de ma thèse, celle qui doit rester le centre absolu auquel toutes les autres se réfèrent. Le rapport à Dieu, la position de la transcendance divine permettent seuls de penser l'individualité ; ceci veut dire non pas seulement que l'individu se réalise lui-même comme individu en se pensant comme créature, mais encore que par la médiation du croyant ceux-là mêmes qui restent dominés par ce que Claudel a appelé l'esprit de la terre peuvent graduellement assumer peut-être une individualité. Si nous pouvons penser la grâce divine (au sens de clémence), c'est parce que le croyant ne peut se résoudre à penser que son intervention sera vaine et qu'il y a des êtres irrémédiablement voués au néant. Le véritable esprit d'universalité qui est l'esprit religieux par excellence ne se réalise que par la croyance à la paternité divine, par la croyance à ce que j'ai précédemment appelé la participation comme fait — fonction de cette participation par la foi qui dans l'ordre religieux doit être regardé comme le véritable *primum movens* (cf. notes du 12 février). Il y a à mon sens dans cette tension, dans ce dualisme vivant entre les deux modes de participation qui se réconcilient dans l'unité personnelle de Dieu, le principe de la prière. Et dans la mesure où je ne puis pas ne pas me penser moi-même comme participant à Dieu dans les deux sens (la participation de fait se justifiant par le retour inverse que j'ai précédemment indiqué), la prière pour soi-même prend elle-même une signification et une valeur profondes.

21 *février*. — Le problème de la prière ne me semble pourtant pas encore absolument résolu ou même clairement posé. C'est qu'en effet la prière apparaît au croyant (et il est bien entendu que l'on ne saurait attribuer à la prière une valeur extra-religieuse) comme ce qui peut être ou n'être pas exaucé. Mais par là semble se réintroduire l'idée de causalité divine.

22 *février*. — (Important). Il me paraît qu'il faut partir de ce fait que si même l'événement répond à la prière, il ne

peut apparaître comme déterminé en quelque façon par elle qu'au croyant et au croyant seul — ou encore (ceci pour écarter une interprétation individuelle illégitime) à la foi, et à la foi seule ; et ceci suffit à montrer qu'on ne peut parler véritablement de causalité au sens strict et rigoureux du mot ; car le jugement de causalité est par définition même objectif, c'est-à-dire valable quel que soit celui qui l'énonce, valable pour une pensée en général. Dira-t-on que ceci suffit à réfuter l'interprétation religieuse ? que c'est seulement parce que nous y sommes bien forcés que nous localisons l'action de la prière dans l'ordre de la foi, parce que la religion a été délogée du monde des objets et que primitivement elle visait bien à donner une explication objective ? Je crois qu'il y a là des équivoques à écarter ; il est bien entendu que la distinction que nous pouvons maintenant établir entre la détermination objective et l'interprétation (?) religieuse ne pouvait se formuler qu'au terme d'un long développement spéculatif, seulement le tout est de savoir si ce développement n'a pas eu pour résultat de dégager d'une façon de plus en plus précise l'essence même de la religion ; le tout est de savoir si, même au nom de la pensée religieuse, il faut *regretter* que des affirmations religieuses d'ordre causal ne puissent manifestement plus nulle part être portées (en un sens objectif). Or la réponse est claire ; pour l'âme véritablement religieuse nul regret n'est ici possible ; la religion non seulement n'exige pas la confusion des domaines, mais encore ne saurait s'en accommoder que fort mal. Le « médium » de la pensée religieuse, de la foi, doit apparaître au croyant (en tant qu'il pense sa croyance) comme une condition essentielle, intrinsèque, en dehors de laquelle aucune efficacité ne peut être attribuée à la prière. Le tout est de savoir si par là la prière, l'idée de l'efficacité de la prière dégénèrent en pures représentations subjectives — en vaines illusions. C'est à cette question que tout mon travail répond négativement. On ne pourrait en effet parler ici de subjectivité au sens péjoratif du terme que s'il y avait une réalité objective de l'événement par rapport à laquelle l'interprétation pourrait vraiment être regardée comme contingente. Or nous savons qu'il n'en est pas ainsi. Il n'y a pas une vérité ultime du cours des choses dont l'interprétation religieuse pourrait être regardée comme une vision déformée et imparfaite (ne serait-ce que parce que le temps lui-même ne peut être pensé comme métaphysiquement réel). Pourtant, dira-t-on, quelle efficacité réelle peut bien être attribuée à la

prière de ce point de vue ? il est bien entendu que cette efficacité ne peut être que d'ordre métaphysique. Ceci peut-il être en quelque manière éclairci ?

Il faut remarquer que la prière s'apparaît à elle-même comme efficace — ou plutôt comme susceptible d'efficacité. Peut-on dire qu'il y a vraiment des cas où elle « sert », et des cas où elle ne « sert » pas ? deux autres alternatives seraient possibles : on dirait ou bien qu'elle ne « sert » jamais ou bien qu'elle « sert » toujours. Nous savons déjà pourquoi la première est inacceptable ; la seconde vaut-elle mieux ?

23 *février*. — Il me paraît qu'elle revient en somme à faire de la prière une sorte de cause mécanique qui serait pourvue d'une efficacité constante, ce qui est inconciliable avec une notion véritablement spirituelle de la prière ; celle-ci en effet suppose toujours qu'il y ait entre la liberté humaine et la liberté divine un rapport exclusif de toute contrainte mécanique (cf. précédemment). Mais alors, si nous nous rallions à la solution intermédiaire, en quel sens devrons-nous entendre celle-ci ? quelle relation devrons-nous admettre entre la prière et l'événement ? nous savons déjà que cette relation ne peut être d'ordre physique (c'est-à-dire en somme causal). Je prends un exemple concret : nous prions pour la guérison d'une personne aimée ; supposons d'abord qu'elle guérisse en effet ; nous rendons grâce à Dieu. Ceci veut-il dire que la prière a agi à la manière d'une cause physique ? il est manifeste que non, puisque, nous l'avons déjà dit, l'action de la prière n'est pensable que pour la foi (donc n'est pas objective au sens où une action causale est objective). Mais alors quel est le sens de la prière ? comment pouvons-nous après coup la regarder comme ayant été efficace ? Pour répondre à cette question, il me semble qu'il faut d'abord chercher à comprendre exactement la position de ceux qui nieraient cette efficacité. On pourra d'abord, se plaçant au point de vue rigoureusement déterministe ou naturaliste, soutenir que nous sommes en présence d'un processus purement aveugle et absolument nécessaire, indifférent à toute espèce de valeur et auquel il était impossible, sinon par des moyens physiques, de rien changer. Ceci est manifestement le point de vue de la science ; que répondrons-nous ? nous dirons qu'il est métaphysiquement faux de voir dans ce réalisme des conditions physiques l'expression ultime de ce qui est ; nous répondrons que la valeur que prend pour nous la guérison est quelque chose qui n'est en aucune façon

moins réel que ces conditions de fait (que d'ailleurs, même si l'on se place au point de vue du fait pur, cette valeur de la guérison en tant qu'elle se pose comme volonté semble pouvoir agir physiquement) ; le naturalisme pur ne repose ici que sur une équivoque. D'ailleurs ce naturalisme est nécessairement transcendé par l'acte d'optimisme (stoïcien) qui pose ce qui est comme ce qui est bien ; il y a là un acte libre par lequel l'esprit dépasse à jamais l'ordre de la nécessité aveugle. Dans la mesure où le stoïcisme implique un acte libre de cette nature, il transcende entièrement un naturalisme quelconque. Seulement du point de vue de cet optimisme métaphysique (de cette identification de la nécessité et du bien) il semble que l'efficacité de la prière puisse être encore contestée et cela en un sens bien plus profond que précédemment. Si ce qui arrive en tant que nécessaire est par cela même bon, je dois m'abstenir de rien demander ; je dois me borner à attendre les événements puisque je puis être sûr que ces événements seront en eux-mêmes bons (quelqu'immédiatement fâcheux qu'ils puissent être pour moi) ; il ne s'agit pas ici d'une pure et simple acceptation du destin, mais d'une sorte de collaboration idéale par laquelle j'affirme — par delà toute connaissance immédiate — que la destinée ne peut être que bonne, par laquelle je me prête par avance à tous ses arrêts. Quelle valeur conserverait la prière du point de vue de cet optimisme métaphysique ? Elle ne peut subsister que si cet optimisme doit et peut être dépassé. Le doit-il ? le peut-il ?

Remarquons d'abord que cet optimisme implique un jugement sur l'être (sur Dieu) qui est identifié au bien. A quelles conditions un tel jugement peut-il être porté ? il repose entièrement sur la distinction du tout et des parties ; les parties en tant qu'elles sont prises à part du tout peuvent être mauvaises ; mais en tant qu'elles sont rapportées au tout (et aussitôt qu'elles sont vraiment comprises, elles sont nécessairement conçues dans leur liaison organique au tout) elles doivent être regardées comme bonnes. Je laisse de côté pour le moment la question difficile du fondement de l'affirmation qui pose le tout comme bon. Si je suis moi-même mauvais, c'est en tant que je suis une partie qui veut se traiter comme un tout (comme une réalité) ; en tant que je participe à la vie du tout, je m'élève au bien. Il importe de se demander à quelles conditions une position comme celle-là est possible. Elle implique l'existence en moi non seulement du dualisme d'une nature rationnelle (qui conçoit le tout)

et d'une nature sensible, mais encore la possibilité d'un progrès par lequel cette nature rationnelle s'actualise de plus en plus, au fur et à mesure qu'elle étend davantage son empire sur la nature sensible. Il y a là, semble-t-il, une difficulté intérieure à la doctrine, car d'une part le bien est totalement indépendant de moi, il est l'être, et d'autre part je réalise le bien pour autant qu'il est en moi en tant que je prends conscience de ma relation véritable au tout. On serait tenté de formuler ceci en disant : je réalise le bien (le bien se réalise) pour autant que je le pense comme réalisé (qu'il se pense comme réalisé). Cette théorie toute idéaliste du bien qui identifie le bien avec son Idée (ou plutôt avec l'acte qui l'affirme) ne me semble pas avoir pu être celle des stoïciens. L'optimisme ne se ramenait certainement pas pour eux à un décret de la conscience. Seulement alors on voit dans quelle contradiction ils tombaient inévitablement. Si le bien est, en dehors de la conscience que j'en prends, il apparaît comme impossible que cette conscience contribue à sa réalisation ; ou plus exactement si cette conscience y contribue, ce n'est pas en tant qu'acte, c'est en tant que donnée ; mais alors il n'y a plus aucune incitation possible à la rationalité ; si je suis moi-même déraisonnable, ma déraison en tant que donnée doit être regardée comme un élément aussi constitutif de la réalité en elle-même parfaite que la moralité, que l'activité raisonnable de mon voisin. Seulement, si la rationalité n'est plus qu'une donnée parmi d'autre données, le stoïcisme en tant qu'éthique s'écroule — et il n'en peut plus rien subsister.

De ceci se dégage une grande leçon. L'optimisme métaphysique n'est conciliable avec les exigences d'une éthique rationnelle que s'il est posé comme postulat, ou comme fin de l'action rationnelle, que si le bien n'est pas pensé comme donné en dehors de l'acte par lequel j'en prends conscience ; plus exactement que si le bien se constitue par l'acte même qui l'affirme. Seulement cet optimisme-là ne présente plus aucun caractère commun avec l'optimisme métaphysique que j'ai précédemment défini. Celui-ci me paraît bien impliquer cet « optimisme logique » (expression des néo-hégéliens) qui infère la perfection de considérations toutes formelles.

La question est seulement de savoir en quel sens je puis véritablement pousser cet optimisme éthique jusqu'au bout.

25 *février*. — Je poursuivrai un autre jour cette recherche. Je me contente aujourd'hui de noter une ré-

flexion qui m'est venue cet après-midi. Le problème de la réalité tel que le posent le matérialisme et le spiritualisme consiste au fond dans la question de savoir *avec quoi* les choses sont faites ; par exemple *avec quoi* la pensée est faite. Sur ce terrain il semble que le matérialisme doive nécessairement avoir raison contre le spiritualisme, parce que cette question elle-même n'a de sens que dans l'ordre des choses matérielles (nous nous demandons « avec quoi » tel produit fabriqué a été fait). Et de ce point de vue la réponse des spiritualistes doit forcément paraître absurde ; par cela même en effet qu'ils ont accepté cette manière de poser la question, la nature spirituelle à laquelle ils font appel pour rendre raison de l'âme devient une sorte de matière immatérielle, c'est-à-dire contradictoire et dont l'existence ne peut par définition être établie. La supériorité de l'idéalisme tient à ce qu'il refuse absolument de se placer sur ce terrain, de poser la question en ces termes, l'idée d'un élément avec quoi la pensée serait faite lui paraissant à bon droit entièrement dénuée de sens.

6 *mars.* — J'ai précédemment mis l'accent sur la distinction qu'il convient d'établir entre un optimisme immanent qui lie l'affirmation de la valeur à sa réalisation par le sujet moral — et un optimisme métaphysique qui pose le bien comme réalisé et la conscience qu'en prend le sujet comme en quelque façon contingente par rapport à lui. J'ai fait observer que l'optimisme métaphysique nie l'action morale dans ce qu'elle a de spécifique, dans la mesure où il la convertit en une donnée pure et simple qui contribue en quelque manière à l'harmonie du tout. On n'obvie pas à ce défaut en liant l'action morale à l'intellection ; car la relation qui existe (au point de vue éthique) entre l'acte d'intellection et le bien pensé comme réalisé reste inintelligible ; ou cet acte reste absolument extérieur à son objet, ce qui est probablement dénué de sens — et alors il ne peut être regardé comme participant à cette valeur qu'il pose comme coextensive à lui (à cet objet), ou bien il faut admettre qu'il introduit dans cet objet comme un accroissement de valeur, c'est-à-dire qu'au fond c'est l'objet même qui s'appréhende dans cet acte d'intellection, et alors il semble que ce soit en vertu d'une illusion que cet objet peut être posé comme bien indépendamment de cet acte et pour ainsi dire antérieurement à lui. Le moralisme pur se définit donc par rapport à ce que j'ai appelé l'optimisme immanent, en ce qu'il se refuse à penser le bien en dehors de

l'acte qui l'appréhende, et (comme l'appréhension est ici insuffisante) du mouvement immanent par lequel le sujet moral le réalise. Pourtant, comme je l'ai indiqué, si supérieur que soit ce « moralisme pur », il se révèle pourtant métaphysiquement insuffisant ; qu'est-ce en effet que cette réalisation du bien ? n'y a-t-il pas là une équivoque ? Le bien en tant qu'il est pensé comme tel ne se révèle-t-il pas comme quelque chose qui est et qui n'a pas « besoin » du sujet qui le réalise ? l'idée d'une création (*werth-schöpfung*) n'est-elle pas moralement inacceptable ? Il faut insister sur ce point.

12 *mars.* — J'ai vu pour la première fois ce matin en causant avec A. combien notre croyance transcende tout ce que nous en savons : voilà pourquoi je me sens si embarrassé, si gêné lorsqu'on me demande si je crois ; il n'y a rien là sur quoi l'on puisse *interroger* ou *répondre*. Aussitôt que ma croyance descend dans le savoir, il semble qu'elle se nie — et pourtant elle se réaffirme par delà cette négation de soi.

Il y a là quelque chose qui se relie intimement à ce double fait (que j'aperçois de plus en plus nettement) que la transcendance divine n'est que pour la foi, mais que d'autre part la foi ne peut penser cette transcendance que comme liberté (par rapport à l'acte de foi même). La liberté divine n'est sans doute que pour moi en tant que j'ai foi en elle, mais en un autre sens infiniment plus profond je n'ai foi en elle qu'à condition de la penser comme entièrement indépendante de l'acte par lequel je la pense. La solution métaphysique de cette antinomie paraît consister à dire que l'acte de foi lui-même est l'expression de la liberté divine. Seulement il faut se garder d'oublier que cette dernière affirmation même ne prend un sens et une valeur que pour la foi.

13 *mars.* — Je voudrais éclaircir définitivement la notion d'idéalité du fini. Il me semble en effet voir là une source perpétuelle d'équivoques et d'erreurs.

Il est bien entendu que si l'infini est la négation du fini, c'est, comme l'a vu l'hégélianisme, au sens où cette négation est non pas une privation, une exclusion, mais une réaffirmation, un « *rückkehr in sich* », si l'on veut. Mais en quel sens cette réaffirmation est-elle possible ?

Je distingue momentanément le fini et l'affirmation qui porte sur le fini. (Il est bien entendu d'ailleurs que hors de cette affirmation, de cet acte, le fini n'a qu'une existence tout abstraite). On peut dire en ce sens que dans cette affirmation, c'est bien le fini qui s'affirme lui-même.

Mais en quelle mesure cette affirmation enveloppe-t-elle sa propre négation ? il me paraît que c'est en vertu de l'inadéquation entre l'acte d'affirmer d'une part (qui est l'expression même de l'infini considéré positivement), et la chose affirmée d'autre part, qui n'est elle-même que par exclusion d'autres choses, qui ne coïncide par conséquent pas avec l'acte qui la pose ; et c'est uniquement dans la mesure où cette désharmonie se manifeste pour la conscience (pour l'esprit, si l'on préfère) que le fini apparaît comme se transcendant lui-même. Il est certain que tout mouvement de pensée à proprement parler connaissante se ramène à la prise de conscience de cette discordance, de cette inadéquation.

La complémentation du fini apparaît donc comme l'effort par lequel l'esprit cherche à « approximer » la coïncidence de l'affirmation et de l'affirmé. Ce mouvement peut d'ailleurs certainement être regardé comme l'unité indivisible dont l'affirmation et l'affirmé ne seraient que les moments idéaux.

18 *avril.* — Au fond je persiste à croire qu'il n'y a aucune raison d'affirmer que les catégories se recouvrent pleinement ; de ce que, par exemple, la personnalité est le moment le plus élevé que nous connaissions, il ne s'ensuit nullement que tout puisse ou doive être pensé sous la catégorie de la personnalité, qu'un certain monadiste néo-criticiste soit vrai. Je me sens éloigné de ce que j'appellerais le réalisme de l'universalité. On me dira que cette attitude revient à admettre la possibilité d'une juxtaposition de l'inférieur et du supérieur, alors que le supérieur doit, s'il est tel, envelopper l'inférieur et l'absorber en soi. Seulement le tout est de savoir en quel sens cette absorption peut et doit être comprise. En tant qu'il se manifeste comme supérieur, le supérieur ne peut sans doute être simplement juxtaposé à l'inférieur ; l'esprit connaissant en tant qu'esprit n'est pas juxtaposé à l'objet connu. Seulement je suis tenté de me demander si ce qui est supérieur n'est pas en même temps nécessairement à d'autres plans ; l'esprit connaissant se réalise en même temps au même plan que l'objet connu (au même plan que l'inférieur) en tant qu'il est corps ; et on peut affirmer que ce « supérieur » qu'est la connaissance ne se réaliserait pas sans ce soubassement commun qui rend l'interaction physique possible. En quel sens maintenant le supérieur supprime-t-il vraiment ces plans inférieurs ? en quel sens la connaissance supprime-t-elle cette interaction physique du sujet percevant (comme corps) et de l'objet ? Il me

semblerait également faux — et de soutenir que la connaissance est purement et simplement juxtaposée à l'interaction physique (ce qui oblige à poser des problèmes absurdes) — et dire qu'elle supprime cette interaction ; la vérité est qu'elle l'implique et qu'elle la renferme comme sa condition nécessaire et insuffisante.

Ceci revient à dire qu'on se trompe en croyant que la prédominance de l'esprit ne peut être affirmée que sur la base d'un spiritualisme universel, d'un monisme du psychique. Il y a là une exigence réaliste et illégitime que je répudie. Les catégories mêmes sur lesquelles se fondent les prétentions du monisme spiritualiste sont de celles que la véritable notion de l'esprit (comme quantité supprimée) oblige à poser comme relatives, comme inessentielles ; pour une métaphysique véritable, c'est-à-dire pour une métaphysique qui se refuse à être une physique, la question de savoir si la matière est en son fond esprit, conscience naissante est une question vide d'intérêt.

Or je suis convaincu que l'absolu bradleyen, unité absolue et indivisible que tous les éléments de perfection que l'expérience nous découvre, bloc massif de réalité, implique ce postulat universaliste. La véritable philosophie est au delà du monisme comme du pluralisme, parce que les catégories de l'un et du plusieurs dans l'ordre de l'esprit perdent l'une et l'autre toute signification.

19 *avril.* — Il y a lieu de revenir sur ces points importants. Tout se ramène, me semble-t-il, à la question de savoir ce que vaut la catégorie de l'*aussi*, ou encore s'il y a des connexions exclusivement externes. Le monisme n'est intelligible qu'à condition de le nier radicalement, c'est-à-dire d'affirmer que toute relation externe a en réalité son fondement dans l'intériorité absolue de l'Un. Par peur d'avoir à juxtaposer purement et simplement le supérieur à l'inférieur, le monisme prétend universaliser les catégories du concret et affirmer qu'elles recouvrent des catégories abstraites, qu'elles sont la réalité de celles-ci. L'idée de suppression apparaît donc comme la condition fondamentale, constitutive, en dehors de laquelle le monisme ne peut se définir. Il m'est difficile d'adhérer à cette attitude. Non pas que j'accepte l'idée d'une juxtaposition du supérieur et de l'inférieur ; voici pourquoi cette idée est inacceptable : la juxtaposition ne peut nous apparaître que comme le schéma de l'interaction. Deux corps juxtaposés sont deux corps qui peuvent entrer en action réciproque ; peut-être même pourrait-on soutenir que la juxtaposition implique déjà l'action réciproque.

Juxtaposer la connaissance à l'action physique, c'est déjà chercher à réduire l'une à l'autre. Le débat pendant entre le monisme et le pluralisme porte sur la question de savoir s'il y a de l'aussi, c'est-à-dire du juxtaposé dans le réel. Le monisme a, je crois, pleinement raison tant qu'il se borne à affirmer que plus nous nous élevons dans l'être, plus le pur juxtaposé tend à être éliminé. Le progrès dans l'être à cet égard est un progrès dans l'intériorité. S'ensuit-il qu'on puisse réaliser cette intériorité pure comme le veut le monisme ? Pour nier la valeur ontologique de l'aussi (pour lui refuser toute réalité intrinsèque), est-il nécessaire de chercher à l'éliminer ? la question qui se pose avant tout est de savoir si cette élimination est réelle, si elle n'est pas illusoire. Il y a un plan de la pensée qui est celui de l'aussi, quoi qu'on fasse pour le nier ; la question est de savoir si en niant que ce plan soit ultime, on affirme par là même la thèse moniste de la réductibilité de toutes les connexions externes à des rapports d'intériorité. Le tout est de savoir encore une fois si, comme le veut le monisme, il est encore légitime de faire intervenir une certaine extension (conçue comme totalité, comme intégralité) dans l'ordre du concret ; ou bien si la réalité n'est pas l'extension supprimée, c'est-à-dire ce pour quoi la question d'extension a cessé de se poser (c'est-à-dire ce qui peut se réaliser n'importe où, mais non *partout ;* car le partout implique encore une relation essentielle au lieu, le lieu étant pris en un sens non nécessairement spatial).

La plus grave objection qu'on puisse me faire consisterait à dire que le concret doit être une puissance et à réintroduire par là la notion d'extension. Cette objection est-elle valable ?

20 *avril.* — Je laisse de côté provisoirement l'idée de puissance pour noter une observation que j'ai faite hier et qui me paraît importante. Indépendamment de toutes les critiques internes que soulève l'idée d'une détermination objective (dialectique) du contenu du monde, il m'apparaît clairement que ce contenu doit être regardé comme objectivement non-déterminable pour que les exigences de la vie spirituelle puissent être satisfaites. A supposer qu'on puisse démontrer objectivement, c'est-à-dire d'une façon valable pour une pensée en général, que notre univers est gouverné par un principe spirituel, une telle démonstration rendrait impossible cette liberté radicale qui ne peut se manifester que par la foi. La foi n'est possible (et par là même la spiritualité) que si le doute métaphysique est en quelque sorte imposé à l'esprit

par la nature en soi indéterminable de son objet. Si un savoir de la providence était possible, la providence cesserait d'être une affirmation religieuse, elle se réduirait à une sorte de mécanisme perfectionné, alors que les postulats de la conscience religieuse vont au delà de tout mécanisme.

Cette argumentation présente à mes yeux une valeur presque absolue. Il ne s'agit pas en effet de postuler au nom d'exigences de droit des conditions de fait (ce qui pour certains est la base de l'argumentation kantienne qu'ils entendent mal). Cette argumentation ne porte pas sur le fait. On me dira, il est vrai, que peut-être ce que j'appelle la conscience religieuse n'est qu'un moment préparatoire de la vie spirituelle et destiné à disparaître au sein d'une science intégrale de la réalité — je remarque que l'objection ne peut être faite que du point de vue de *l'optimisme* métaphysique —; que l'on peut concevoir l'humanité entrant en communication directe, consciente, avec des puissances supérieures, démiurgiques, ces communications se substituant au mystère du culte et de l'adoration. Que doit-on penser de cette hypothèse ? Précisément je crois que c'est une hypothèse et que là est sa faiblesse ; elle est essentiellement quelque chose qui peut, mais qui peut aussi ne pas se réaliser. Elle fait intervenir dans ce qui est actuellement l'ordre religieux des éléments de contingence et de possibilité ; elle pose sans justification préalable la possibilité de communications qui doivent après tout se fonder sur des lois en quelque façon physiques. Car il est bien entendu que, si ces communications sont miraculeuses, nous n'avons plus à faire à ce qui est en question.

Allèguera-t-on que ceci prouve tout au plus que la religion en tant que telle n'a pas à se préoccuper de ces possibilités et de cet avenir, mais que la réflexion est à même de les envisager ? seulement ceci suppose la possibilité pour la réflexion de transcender la conscience religieuse ; or la valeur et la signification suprême des affirmations religieuses résident précisément *en ceci qu'elles transcendent toute réflexion.* Poser comme possible un savoir de ce qui est actuellement objet de foi, c'est non pas penser la foi, mais redescendre vers ce que la foi a laissé à jamais derrière elle.

L'optimisme métaphysique, en tant qu'il pose comme possible dans l'avenir une science, un savoir de la providence, reste en deçà de cette religion dont il prétend montrer qu'elle peut être dépassée.

Par suite, du moment où l'on a établi que la pensée religieuse transcende la réflexion, qu'elle n'est pensable que comme transcendant la réflexion, on a par là même démontré l'impossibilité d'une détermination objective ou notionnelle du contenu spirituel du monde. Le monde reste au point de vue de la connaissance métaphysique le lieu de l'incertitude, le règne du possible, il reste contingent par rapport à la pensée religieuse. En ce sens la notion du progrès conçue au seul sens métaphysiquement valable du terme doit être radicalement niée.

Cette attitude se distingue de l'agnosticisme, elle s'oppose même à lui en ce qu'elle implique la négation radicale de ce savoir du réel que l'agnosticisme pose hors de la pensée comme tout à la fois réalisé et inaccessible. Il faut accorder sans doute que le sujet connaissant, dans la mesure où il s'applique à déterminer le contenu rationnel du monde, pose devant lui ce savoir comme quelque chose qu'il s'agit de retrouver, et pour ainsi dire de réengendrer. La connaissance ne peut se définir pour soi que comme une reproduction, comme une copie. C'est seulement pour la réflexion pure que l'objet copié se révèle engendré par l'acte même qui le copie.

La science en tant que science ne peut absolument pas s'affranchir de l'idée d'un savoir réalisé qui serait le monde et qu'il s'agirait de retrouver. Il y a là un mode de représentation légitime et même, peut-on dire, indispensable. Il ne devient vicieux qu'aussitôt qu'il s'érige en construction métaphysique. Or là est précisément l'erreur commune à l'optimisme et au pessimisme, l'un et l'autre prétendent formuler des jugements sur le contenu du réel posé comme objet de savoir ; c'est-à-dire qu'ils transposent dans l'ordre métaphysique le postulat exclusivement valable dans l'ordre de la science qui consiste à poser le réel comme savoir. La contradiction fondamentale du schopenhauerisme consiste à traiter formellement l'être comme savoir (puisqu'il peut être déterminé objectivement comme possédant certains caractères) pour assigner ensuite à l'être des caractères d'irrationnalité incompatibles avec la façon relativement rationaliste dont le problème même est abordé. A l'optimisme comme au pessimisme j'oppose ceci qu'il n'y *a pas de jugement objectivement valable portant sur l'être.* Ici il faut bien prévoir l'objection suivante : vous rétablissez, me dira-t-on, le dualisme de l'être et du phénomène dans son acception la plus stérile et la plus dépassée, l'être n'est plus que ce dedans vide et intrinsèquement irréel dont parle

Hegel. Seulement la question est précisément de savoir si ce dualisme tel que je le conçois n'est pas entièrement différent, ou plutôt s'il y a à proprement parler dualisme entre ce qui est intérieur au savoir et ce qui est au delà du savoir (le problème se pose ici en des termes tout à fait différents de ceux que comporte la logique de l'essence, elle-même tout entière intérieure au savoir). Ce que j'ai dit ailleurs de la relativité du dualisme de l'apparence et de la réalité montre combien je suis loin de l'attitude que me prête l'objection.

21 *avril.* — L'intérêt principal de l'argumentation précédente consiste à établir l'impossibilité de toute tentative visant à fonder l'athéisme sur une philosophie de la nature. En effet, à supposer qu'il soit possible de déterminer objectivement la nature comme réalisation d'une volonté ou d'un décret, cette détermination ne porterait sur rien de spécifiquement religieux, de spécifiquement divin. La foi en la providence ne pourrait se convertir en savoir de la providence sans que la religion s'écroulât. Mais du moment qu'il n'est même pas concevable que la philosophie de la nature puisse fournir un fondement à l'apologétique, inversement elle ne saurait être invoquée par les ennemis de l'apologétique ; elle est entièrement indifférente par rapport au problème religieux.

Il apparaît clairement que l'idée d'une réfutation objective de l'athéisme est une idée contradictoire ; l'athéisme est par définition ce qui ne peut être objectivement réfuté ; mais il est aussi ce qui ne peut être objectivement démontré, ou plutôt ce dont une démonstration objective doit être regardée comme essentiellement vaine (puisque l'idée même d'une telle démonstration enveloppe en quelque manière ses conclusions).

Par là est mis en évidence le rôle médiateur de la pensée religieuse indépendamment de laquelle Dieu ne peut être réellement pensé. Nous savons déjà d'ailleurs que ceci ne revient pas à faire dépendre Dieu d'elle, mais que tout au contraire l'acte religieux par excellence est l'acte par lequel la pensée pose Dieu comme transcendant par rapport à soi, cet acte lui-même étant pensé comme ce qui ne peut être réfléchi (ce qui ne peut être traité comme projection). La réflexion pure qui tenterait de s'emparer de ces actes successifs et d'y voir des démarches purement subjectives est à l'avance frappée de nullité par l'acte de foi même qui la dépasse et la nie à jamais.

Là se pose le problème critique général que soulève toute cette tentative : comment une justification est-elle possible de ce qui par définition prétend transcender toute réflexion ? justifier, n'est-ce pas réfléchir ? ne sommes-nous donc pas dans l'injustifiable, dans l'arbitraire ? et cet écueil peut-il être évité autrement que par un recours à la démonstration, c'est-à-dire à cela même dont l'impossibilité a été antérieurement établie ? A cette critique j'ai déjà surabondamment répondu lorsque j'ai fait observer que le *je pense* en tant qu'acte libre, en tant que condition de la certitude, transcende lui aussi toute démonstration, puisque toute démonstration se fonde sur lui. Je reconnais pourtant qu'une objection est possible. Si en effet quelqu'un allègue l'universalité du *je pense* (s'opposant à la non universalité de la pensée religieuse) et que l'on cherche à parer l'objection en faisant observer que le *je pense* en tant que conscience de soi n'est pas universel, ne laissera-t-on pas entendre en acceptant le parallèle que la pensée religieuse peut être regardée elle aussi comme universelle pour autant qu'on admet qu'elle peut n'être pas pour soi ? et si d'autre part on refuse d'admettre ceci ne se voit-on pas dans l'obligation de nier la validité du rapprochement et de définir la pensée religieuse comme phénomène subjectif et contingent ? Remarquons d'ailleurs que poser l'universalité de la pensée religieuse c'est, semble-t-il, lui restituer ce caractère d'objectivité (objectif étant pris au sens de *ce qui vaut pour une pensée en général*), qui nous est apparu comme incompatible avec son essence. Le recours au cogito ne semble donc pas permettre d'éluder le dilemme.

En réfléchissant sur l'obscure notion d'universalité, j'ai été amené à reprendre le problème du nécessaire. Il me semble actuellement que l'on peut dans la notion courante du nécessaire dissocier trois éléments : l'un est la conjonction ou la consécution constante qui apparaît comme signe de la nécessité, le second est l'expérience psychologique (ou même musculaire) de la contrainte sur laquelle j'estime qu'on n'a pas assez insisté, le troisième est l'enchaînement rationnel tel qu'il peut se manifester en géométrie.

Que voulons-nous dire lorsque nous affirmons qu'il y a entre deux phénomènes donnés dans le temps une relation nécessaire ? il est bien entendu que nous ne voulons pas dire seulement que le premier étant donné le second suivra ; ou plutôt nous admettons cette séquence

constante, mais celle-ci nous apparaît comme le signe de quelque chose qui est la nécessité ; je crois que nous appliquons au fait même de la consécution constante l'habitude que nous avons de rechercher la cause d'un phénomène. La nécessité (au sens le plus vague) est posée comme cause de la consécution constante. Et c'est ici qu'apparaissent les deux éléments dont j'ai parlé tout à l'heure. Je crois bien qu'au fond nous projetons notre expérience de la contrainte dans les choses et que lorsque nous affirmons qu'elles se suivent nécessairement nous nous bornons à supposer en elles une sorte de devenir psychophysiologique analogue au nôtre. Seulement dans la mesure où nous réfléchissons, où nous prétendons dépasser cette fiction, nous avons recours à la notion d'enchaînement rationnel, nous substituons à un type grossier de contrainte, ce type tout idéal de contrainte en vertu duquel nos idées s'enchaînent suivant certains modes déterminés. Nous nous bornons donc à postuler ici des relations idéales analogues (quoique d'un ordre plus complexe) à celles que nous reconnaissons entre les essences plus simples que nous pouvons étudier directement.

Seulement tout ceci ne fait que déplacer la question ; elle se repose sous la forme suivante : comment peut-on confondre le rapport qui unit la contrainte en vertu de laquelle nos idées s'attirent ou se repoussent avec la nécessité proprement dite ? cette contrainte est-elle le signe de la nécessité ou crée-t-elle au contraire la nécessité ? Ne sera-t-on pas tenté de dire que cette contrainte idéale n'est que la reproduction intériorisée de la contrainte musculaire, et de redescendre par suite de l'ordre des idées à l'ordre des corps (pour voir s'évanouir l'idée même du nécessaire).

22 *avril.* — Je cherche à poser le problème en des termes simples et dépourvus d'ambiguïté. Mais il faut, je crois, d'abord distinguer des questions qu'on risque de confondre.

En ce qui concerne ce que j'ai appelé la contrainte idéale, le problème semble se poser comme suit : étant donné les rapports que l'esprit découvre entre des idées (rapports d'inclusion ou d'exclusion, de compatibilité ou d'incompatibilité), comment la contrainte, la nécessité idéale se définit-elle en fonction de ces rapports ? Il est à remarquer que le nombre des solutions possibles est ici très limité : ou bien on verra dans la nécessité un caractère constitutif de ces relations, ou bien au con-

traire on posera la contrainte comme extérieure en quelque façon aux idées et aux liens qui les unissent. La première solution est visiblement absurde, car il resterait à savoir en vertu de quelle nécessité ce caractère s'impose à l'esprit et est reçu par lui. On pourrait montrer de plus que cette solution rendrait inconcevable ou l'erreur ou la vérité (si l'action exercée par les idées sur l'esprit était en quelque sorte physique, elle devrait être infaillible ou en tous cas affranchie de tout caractère d'idéalité). Il faut donc admettre que la nécessité, que la contrainte vient de l'esprit et non des idées, ceci supposant d'ailleurs un dualisme sans doute inacceptable entre l'esprit et les idées. Je résumerai ainsi ce premier résultat. A supposer qu'on pose le dualisme de l'esprit et des idées, c'est de l'esprit, et non des idées, que vient la contrainte. Plus profondément, si une même réalité est considérée tour à tour comme activité réfléchissant sur des idées et comme ensemble d'idées réfléchies, c'est en tant qu'activité qu'elle pourra apparaître comme rendant raison du caractère de nécessité idéale qui s'attache aux relations qui unissent les idées entre elles. Cette seconde proposition, par cela même qu'elle met en lumière l'unité fondamentale de l'esprit, a cet avantage d'exclure toute interprétation subjectiviste impliquant l'extériorité réciproque d'une forme et d'une matière.

Pourtant les apparences ne semblent pas être en faveur de cette interprétation ; car l'esprit s'apparaît à lui-même comme trouvant entre les idées des rapports qui lui sont donnés comme nécessaires, bien loin qu'il leur assigne une nécessité qui ne leur appartiendrait pas. Comment cette apparence est-elle conciliable avec ce que je viens de dire ? elle ne l'est, je crois, qu'à condition d'insister sur ce fait que l'esprit se reconnaît en ses idées, et que les relations existant entre les idées ne s'imposent à lui comme nécessaires que parce que c'est lui-même qui en elles se *donne* à soi, empruntant en quelque sorte leur déguisement. Là est sans doute le secret le plus profond de l'intelligibilité qui réalise en soi l'union, la fusion de la nécessité (action extérieure apparente des idées sur l'esprit) et de la liberté (action interne réelle et autonome de l'esprit sur lui-même).

La contrainte idéale n'est possible, n'est justifiable que si elle recouvre la volonté par laquelle l'esprit se fait esprit — c'est à dire la volonté d'être esprit.

Mais, dira-t-on, la matière idéale que l'esprit trouve

en face de soi lui est extérieure, comment pourrait il s'en revêtir pour se constituer lui-même ? une objection de ce genre se réfute elle-même ; elle suppose en effet un esprit qui serait donné, qui serait une chose en face d'une autre chose ; une chose (fût-ce une forme) à laquelle une autre chose serait extérieure — et l'esprit n'est rien que la négation même de cette extériorité. La vie même de l'esprit, comme l'a vu profondément Hegel, c'est la suppression de cette extériorité ; l'esprit c'est le terme se supprimant comme terme. Il ne faut donc pas se représenter une faculté réalisée, toute faite, à laquelle des idées seraient données du dehors ; car, si l'on part d'une représentation aussi grossière, il est clair que c'est l'intelligibilité elle-même qui devient inintelligible ; il faut se représenter, hors de tout schéma spatial, un ordre qui se crée lui-même, mais qui ne peut se créer qu'en niant l'extériorité, de telle sorte que cette extériorité doit être donnée (au sens le plus exact du terme, c'est-à-dire au sens le plus vide) au moins à titre d'apparence pour que cet ordre puisse se réaliser. En ce sens l'esprit ne se réalise que comme expérience, car cet ordre qui s'institue par delà l'extériorité et grâce à elle, c'est l'expérience même. De cette expérience la nécessité apparaît comme l'armature même, alors qu'elle n'est au fond que l'image inverse de la liberté.

Le schéma kantien d'un entendement informant, ordonnant du dehors une matière qui lui serait fournie n'est en ce sens que l'expression transitoire et maladroite de cette idée fondamentale qu'il n'y a connaissance, intelligibilité que là où l'extériorité, après s'être affirmée, se nie et se réduit elle-même. Et par là apparaît clairement la liaison individuelle et antinomique de l'empirique et de l'intelligible.

23 *avril.* — J'en reviens donc à l'idée d'un esprit qui ne se réalise que dans et par delà l'extériorité. Mais des équivoques sont encore à écarter. N'ai-je pas l'air en effet de soutenir que la nécessité est en quelque sorte une création formelle de l'esprit ? je prétends au contraire que l'esprit ne devient pour soi (c'est-à-dire ne devient esprit) que pour autant que la réalité lui apparaît comme régie par une nécessité qui serait en elle. Mais, dira-t-on, de deux choses l'une : ou bien c'est par une illusion que cette réalité lui paraît posséder en soi ce caractère de nécessité — et nous revenons au subjectivisme ; ou bien elle le possède effectivement — et nous sommes de nouveau aux prises avec toutes les difficultés du réalisme. Je crois

que la réponse consiste à montrer que les deux alternatives sont également dépourvues de sens. D'une part on n'échappe pas au réalisme en réalisant la nécessité dans un entendement législateur (qui d'ailleurs reste défini à la façon d'une chose extérieure à d'autres choses), de l'autre nous savons déjà qu'en réalisant la nécessité dans les choses, nous ne rendons pas compte du fait qu'elle vaut pour l'esprit qui reste conçu en un sens réceptif et physique. L'esprit, ai-je dit, ne se fait esprit qu'à condition de reconnaître un monde de la nécessité ; ce monde, il ne s'apparaît pas à lui-même comme le créant et il ne le crée pas en réalité ; il *le découvre*, et au fur et à mesure qu'il le découvre, il le pense nécessairement comme indépendant de l'acte par lequel il le pense. L'esprit en un sens est cette découverte même, il ne peut se penser indépendamment de cette découverte que par une fiction dont la spéculation décèle l'illégitimité. Mais alors il reste contingent qu'il y ait de la nécessité ? exactement dans la mesure où il est contingent que l'esprit soit, mais non pas dans une mesure supérieure. Or cette réalité de l'esprit cesse d'être contingente aussitôt qu'une pensée surgit ; l'acte même par lequel je m'interroge sur la contingence de l'esprit supprime cette contingence ; et quant à cet acte même, ce n'est que par une illusion que je puis chercher à le dépasser. La nécessité, l'intelligibilité de la nature se suspend donc bien à la réalité de l'esprit, mais non pas au sens malgré tout simpliste qui reste celui du kantisme ; en ce sens plus profond que l'esprit ne peut se réaliser qu'au fur et à mesure que cette nécessité se constitue pour lui — non pas exactement par lui (car elle n'est pour lui qu'à condition d'être pensée comme n'étant pas par lui). C'est par une abstraction, que la vie même de l'esprit dénonce comme vicieuse, que nous pouvons dissocier une pensée pure et subsistant en soi d'une part, et de l'autre une nature indéterminée qui pourrait être le règne du désordre.

On conçoit que ces idées encore confusément entrevues aient engendré la notion d'une dialectique ou d'une déduction universelle ; alors que, mieux comprises, elles auraient dû entraîner la certitude de l'impossibilité d'une telle dialectique ou d'une telle déduction. A partir du moment en effet où l'on a saisi le rôle fondamental de l'extériorité comme moment de la vie spirituelle, l'idée d'un système qui se constituerait par la simple application d'un principe interne, par le seul

ressort d'une dialectique, apparaît comme contradictoire. Un tel système ne peut jamais se constituer d'une part que comme provisoire, de l'autre comme dedans d'une expérience constructrice.

La question se poserait ici assez naturellement de savoir dans quelle mesure cette totalité spirituelle peut être regardée comme dissociable de l'expérience par rapport à laquelle elle se définit. Il me semble que l'écueil est toujours de tomber dans ce réalisme de l'intelligible qui aboutit en réalité à la suppression même de l'intelligible. L'intelligibilité telle que je la conçois est un rapport dynamique, le rapport de tension par lequel l'esprit se constitue en organisant son monde ; elle ne peut être réalisée en dehors de ce rapport. Il me semble que l'objection possible procède ici de ce que j'appellerais la philosophie de l'analytique. N'est-il pas intelligible en soi, objectivement, qu'un tout implique ses composants ? n'y a-t-il pas là au moins un type d'intelligibilité qui ne requiert pas le rapport dynamique dont j'ai parlé ? Mais je crois que c'est précisément dans le rapport analytique le plus simple qu'il est le plus facile de reconnaître l'exactitude de ce que j'ai dit. Sans doute A est A est bien une position objective, mais il n'y a rien là qui s'impose du dehors à l'esprit. La pensée logique se constitue par la position de A est A, par la découverte de cette identité interne qui lui apparaît comme objective et qui l'est en effet, pourvu que par objectivité on n'entende pas cette extériorité d'une chose qui serait juxtaposée à la pensée. Je rappelle d'ailleurs que cette juxtaposition est d'une manière générale vide de sens (c'est une notion fausse due à l'intervention cachée de la notion du sujet pensant comme agent physique, comme corps). La pensée se définit donc elle-même dans la mesure où les rapports logiques se définissent pour elle ; le dualisme qui semble exister entre ces rapports et elle-même n'est que le dualisme qu'il y a entre le fait d'être en soi et le fait d'être pour soi — dualisme qui se résout d'ailleurs en unité ; le pur *fürsichseyn* serait une forme contradictoire et vaine ; le *je pense* ne vaut qu'en tant qu'aperception de cette unité de l'en soi et du pour soi.

24 *avril.* — Tout cela revient à dire que l'intelligibilité ne peut en aucune façon être conçue comme rapport externe entre la pensée d'une part et un ensemble d'idées de l'autre. Toute tentative pour renforcer la notion d'intelligibilité en cherchant à montrer comment elle s'impose du dehors aboutit à la négation même de cette

notion ; il n'y a intelligibilité que là où l'esprit se reconnaît dans ses idées tout en ne posant pas celles-ci comme identiques à lui-même. Le problème de l'intelligibilité ne peut être, je ne dirai pas seulement résolu mais, même posé, qu'à condition de renoncer à concevoir la pensée comme un terme qui serait soit une donnée soit une condition formelle extérieure en quelque façon à ce qui lui est donné. A partir du moment où l'on fige ainsi la pensée, où on la nie comme activité, on se condamne à voir dans l'intelligibilité soit un mystère, soit un pur résidu psychologique. Je reprends une fois encore le dilemme que cette argumentation semble devoir faire partout resurgir ; on dira : ou bien l'intelligibilité est comme une émanation objective de la nature intrinsèque des idées, et c'est ce que vous niez — ou bien il reste qu'elle soit une sorte d'estampille d'origine toute subjective que l'esprit apposerait à certaines relations, et cette dernière solution, outre qu'elle est obscure, risque de passer dans la première, car il semble que ce doive être pour des raisons intrinsèques que l'esprit déclare telles relations valables et telles autres non. Ma réponse est la suivante : il n'y a pas en réalité dilemme, car les deux alternatives impliquent un même postulat (et c'est pour cela qu'elles se rejoignent), postulat que je repousse et qui est le suivant : il y a d'une part des idées et de l'autre une pensée extérieure qui du dehors énonce des affirmations portant sur ces idées ; or, je le répète, si l'on admet cette extériorité, si, au lieu de voir dans l'extériorité quelque chose que la pensée supprime aussitôt qu'elle se réalise, on en fait un rapport ultime subsistant entre la pensée et son objet, on en vient nécessairement à la négation même de cette pensée dont il s'agissait de comprendre l'exercice. La pensée n'est que l'extériorité se supprimant elle-même, l'extériorité se traitant elle-même comme moment provisoire, apparaissant par suite comme phase d'un ensemble qui l'implique mais la dépasse. Si on fixe cette phase, on reste dans une sorte d'espace imaginaire qui ne symbolise à aucun degré l'ordre vivant, dynamique qu'est la pensée.

Mais reprendra-t-on, une question précise subsiste : comment se fait la discrimination de ce qui est et de ce qui n'est pas intelligible ? Tout d'abord je crois qu'il faut voir que la distinction de ce qui est et de ce qui n'est pas intelligible ne peut à aucun degré être posée comme absolue. Il n'y a en somme de distinctions absolues, tranchées que dans l'élémentaire ; les distinctions

apparaissent comme d'autant plus radicales que la pensée en tant que fonction d'harmonie se réalise d'une façon moins complète (ex. : les sensations). La valeur de la distinction entre l'intelligible et le non-intelligible est elle-même suspendue à celle de la norme (plus ou moins explicitée) en fonction de laquelle cette distinction est faite ; et ici se pose une question nouvelle singulièrement importante qui est celle de savoir *ce que valent les normes.*

Il faut, je crois, d'abord remarquer que le sens même de la question est éminemment obscur. Nous risquons d'être entraînés dans une régression infinie, si s'interroger sur la valeur d'une norme, c'est rapporter cette norme à un autre norme — cela à moins que la pensée ne puisse se poser elle-même comme norme. Le peut-elle ? si elle ne le peut, ou bien la question de la valeur des normes est vide de sens, ou bien elle doit se poser en des termes différents et qui seront à chercher.

Il est clair que si la pensée peut s'identifier elle-même à une norme suprême, inconditionnelle, la question de la valeur d'une norme particulière peut présenter le sens que j'ai dit. Mais en est-il ainsi ? il suffit de se rappeler ce qui a été dit de l'impossibilité de réaliser la pensée même comme norme, de l'impossibilité de traiter la pensée autrement que comme acte et comme vie pour voir que c'est par un abus que la pensée se traiterait elle-même comme norme. Ceci n'équivaut pas d'ailleurs à nier qu'il y ait une norme suprême de la pensée, mais seulement à nier que la pensée puisse s'identifier à cette norme, et, ce qui est plus grave, à montrer que la question de la valeur même de cette norme ne peut se poser, ou, à tout le moins, ne se pose pas dans les termes simples que j'indiquais précédemment. (Plus précisément : supposons que cette norme soit le principe d'identité ; on ne peut identifier la pensée à ce principe, puisque l'intelligibilité qui fait de ce principe ce qu'il est, qui le fait valoir, ne lui appartient pas objectivement, mais est liée à l'acte par lequel l'esprit se reconnaît en lui, etc.)

Poser (hypothétiquement encore) une norme suprême, c'est donc se borner à concevoir un premier stade, en quelque sorte immédiat, d'intelligibilité, en lequel la pensée doit se reconnaître avant de pouvoir rien affirmer (ceci étant vrai naturellement quant à l'ordre de la réflexion, non quant au temps) ; et la valeur de cette norme loin de se définir en fonction d'une autre norme (ce qui serait infini et contradictoire) ou par soi (ce qui serait vide de

sens) reste subordonné au mouvement libre par lequel l'esprit se réalise.

Ceci revient à dire que, si loin qu'on aille dans l'analyse objective des principes, des conditions formelles de la pensée, on ne parviendra jamais à une condition *primitive* si par primitif on entend une source d'intelligibilité ; l'intelligibilité elle-même reste transcendante à tout principe, à toute forme de ce genre ; elle ne peut se définir en dehors d'un appel à la vie même de la pensée (et c'est ce que Platon a vu mieux que personne).

On peut également conclure de là qu'il y a en tous les cas un sens où il est illégitime et même absurde de poser un « axiome éternel » ou une loi génératrice unique d'où dériveraient les lois naturelles ; c'est le sens objectif, réaliste, tainien. Une telle loi, à supposer qu'elle existe, reste subordonnée au principe d'intelligibilité tel que je l'ai défini.

On voit donc que la discrimination reste toujours subordonnée à des normes qui elles-mêmes ne sauraient être posées que comme relatives à la réalisation de l'intelligible, à la constitution de cet ordre que l'esprit veut en se voulant lui-même.

Je reprends encore une fois l'examen de la question : pourquoi y a-t-il de l'ordre dans la nature ? La réponse est la suivante :

La question même implique en somme l'hypothèse de la possibilité d'une pensée qui serait ordre et raison et qui serait juxtaposée à un monde irrationnel. Mais ce dualisme se supprime en se pensant ; car, il faut le répéter, la pensée n'est pas quelque chose en face d'autre chose, l'ordre n'est pas quelque chose d'extérieur à autre chose. L'ordre de la pensée ne pourrait pas se définir pour elle-même si elle ne découvrait pas l'ordre même des choses. Le progrès dans la rationalité qui définit la pensée ne pourrait pas se réaliser indépendamment de ce progrès dans la connaissance des choses qui est la science même en tant que vie, ce second progrès étant lui-même fictivement réalisé comme système. Et si maintenant on prétend objecter que la pensée elle-même est pour soi un mystère et pourrait être irrationnelle je répondrai que l'irrationalité ne peut se définir qu'en fonction d'une raison idéalement posée, et que l'hypothèse se détruit par suite elle-même.

Ce qu'on appelle la rationalité du monde n'est en somme que la projection fictive de la vie même de la science, vie qui consiste à la fois à trouver et à consti-

tuer. En ce sens le monde est le reflet de la science, bien loin que la science soit le reflet du monde, étant d'ailleurs bien entendu, je le répète encore, que la science implique l'idée non pas du tout d'une création perpétuelle par un entendement préexistant, mais d'une pensée qui se découvre en découvrant le monde et a sa vie dans cette découverte même. L'idée d'un monde rationnellement tout fait qu'il s'agit de retrouver n'est en somme qu'un aspect arbitrairement dissocié de ce mouvement complexe par lequel l'esprit se réalise en reconnaissant le monde. Mieux vaut encore d'ailleurs l'idée d'un monde qui s'achève par l'esprit et dans lequel il prend conscience de soi. Cette idée prise en soi sauvegarde mieux cette unité indissoluble hors de laquelle tout cesse d'être intelligible.

Mais un problème entre mille autres va se poser ici : l'esprit ne va-t-il pas se réduire à être quelque chose qui devient dans le temps, quelque chose qui est par suite ou qui reste extérieur à soi-même et se dissout, quelque chose qui se fuit en se cherchant? Il semble que l'esprit doive être quelque chose qui se trouve ; et un être qui se trouve, en se trouvant, se libère du temps.

La solution que je n'entrevois du reste encore qu'imparfaitement me paraît ne pouvoir résider que dans une relation analogue en somme à celle que j'ai définie précédemment pour l'extériorité en général (le temps d'ailleurs n'est qu'un mode d'extériorité, mais peut-être marque-t-il un progrès par rapport à l'espace dans ce processus de suppression de soi par où l'extériorité se réalise et se complète).

25 *avril*. — Il n'y a là en somme qu'une spécification de ma théorie générale de l'intelligibilité. Réaliser l'esprit en tant que lieu de l'intelligible dans une identité intemporelle ce serait ici encore rétablir entre l'esprit et « autre chose » cette extériorité que la fonction de l'esprit est au contraire de résorber en soi. Je répète que poser l'esprit comme extérieur à quoi que ce soit — fût-ce même à un monde d'extériorité pure), c'est le traiter comme une chose, qui peut rentrer dans un ordre de juxtaposition, c'est par suite le rendre extérieur à lui-même. Et par là se trouve fondé explicitement ce que je disais plus haut de la nécessité d'intégrer l'extériorité comme moment idéal.

Je voudrais éclaircir cette théorie générale. La traduirait-on d'une façon adéquate en disant que l'intelligible se réalise dans l'espace et dans le temps ? peut-

être, mais à condition de spécifier que l'intelligible n'est pas extérieur à cette réalisation, que celle-ci n'est pas seulement son achèvement contingent, mais bien un moment constitutif dont il ne peut être fait abstraction sans que l'intelligible se détruise lui-même. Seulement ceci même n'est acceptable, n'est vrai, qu'à condition qu'on y ajoute le complément suivant qui est capital : l'intelligibilité pure ne peut se constituer en dehors de l'espace et du temps qu'à condition d'avoir traversé le médium de l'espace et du temps. (L'exemple qui me vient à l'esprit mais dont la validité serait à vérifier est le suivant : une géométrie en tant qu'ensemble intemporel et non spatial n'est possible que par la médiation du devenir à la fois temporel et spatial d'une conscience liée à un substrat physique, il y faudra revenir). La pensée ne peut se définir comme transcendante à l'espace et au temps que si la liaison entre elle et l'espace (ou le temps) est un moment véritablement constitutif, fonctionnel de sa vie ; et l'intelligibilité qui appartient à la pensée pure (c'est-à-dire transcendante à l'espace et au temps) ne peut se définir en dehors de tout appel à cette expérience médiatrice, car c'est cette expérience qui la rend possible.

27 *avril.* — Tout ce que j'ai dit précédemment aboutit à ce résultat que l'intelligibilité n'est rien qui se puisse définir du dehors, et par là se trouvent écartées certaines questions insolubles. Je dirai plus : l'intelligibilité à la rigueur n'est pas quelque chose qui puisse devenir un objet pour l'esprit. Ce n'est que par une illusion que la pensée peut croire qu'elle pose hors d'elle-même et en face d'elle-même l'intelligible. En réalité, du moment où elle pose en face de soi l'intelligibilité, elle la fait cesser d'être elle-même, car l'intelligibilité ne peut se définir que dans la pensée, comme son âme et sa vie même, elle est le moment par lequel la pensée se constitue comme pensée, elle n'est rien qui soit en droit ou en fait séparable d'elle.

Mais, dira-t-on, ne faites-vous pas vous-même ce que vous sembliez interdire ? n'en venez-vous pas vous-même à définir ce que vous posiez comme non-définissable ? ne convertissez-vous pas vous-même l'intelligibilité en objet ?

Ceci va m'obliger à revenir en arrière. Je suis parti de ceci : l'intelligibilité ne peut être considérée comme une propriété intrinsèque d'une idée ou d'un groupe d'idées, elle ne peut pas non plus être conçue comme rela-

tion entre une idée (ou un groupe d'idées) et la pensée elle-même conçue comme extérieure à cette idée ou à ce groupe d'idées. L'intelligibilité, ai-je dit, ne peut se concevoir qu'en fonction d'un mouvement immanent par lequel la pensée se saisit elle-même dans un ensemble d'idées qui n'est son objet que dans la mesure où elle peut devenir elle-même son propre objet. Un ensemble d'idées n'est intelligible que dans la mesure où l'esprit se reconnaît en lui. Mais ici se pose déjà la question que je soulevais tout à l'heure. En tant que je pense ainsi l'intelligibilité, en tant que je la réfléchis, est-ce que, alors même que je nie qu'elle soit objet, propriété ou relation objective, je ne la pose pas comme extérieure à l'acte par lequel je la réfléchis ? est-ce que je ne reconstitue pas, par l'acte même par lequel je prétends le supprimer, ce rapport d'extériorité entre la pensée et l'intelligible ? On serait en somme en présence du dilemme suivant : ou bien toute réflexion sur l'intelligibilité est impossible, ou bien, si une certaine réflexion sur l'intelligibilité est légitime, c'est donc qu'il y a au moins un sens où la pensée peut en quelque sorte dissocier l'intelligible de soi et se l'opposer. Il faut répondre, je crois, simplement ceci : sans doute l'intelligibilité peut être pour la pensée un objet de réflexion, mais seulement *au sens où la pensée peut être pour soi-même un tel objet*, et pourvu qu'on ne fasse pas à cet égard entre la pensée même et l'intelligible de différence quelconque. Nier cette possibilité, ce serait d'ailleurs, remarquons-le, ou bien nier que la pensée puisse être objet pour soi, ou bien creuser à nouveau, en sens inverse, entre la pensée et l'intelligibilité le dualisme, le hiatus que l'on voulait supprimer.

Je voudrais dégager plus complètement les conclusions qu'il convient de tirer de tout cet examen.

En premier lieu nous sommes conduits à penser que c'est une entreprise vaine de chercher à définir l'intelligibilité en fonction de certaines conditions formelles (que l'analyse découvrirait) ; ces conditions ne sauraient en effet rendre raison de l'intelligibilité même ; elles ne pourraient sembler le faire qu'en vertu d'une illusion qu'il serait toujours possible de démasquer, et en ce sens je me vois obligé de dénier à l'idée d'évidence (c'est-à-dire d'intelligibilité *per se*) tout contenu *philosophique*. Pas plus qu'on ne peut réaliser l'intelligibilité elle-même, on ne peut songer à réaliser un principe de l'intelligibilité. Si donc il y a lieu de penser des formes d'ordre (des conditions d'intelligibilité), il n'en reste pas moins

que ces formes au point de vue spéculatif doivent être regardées comme postérieures à l'intelligibilité dont elles semblaient d'abord devoir et pouvoir rendre raison. Ceci non pas seulement en ce que ces formes ne peuvent être définies qu'*après* et d'*après* une expérience où elles seraient déjà appliquées et réalisées, mais en ce sens infiniment plus profond, plus *intrinsèque*, que le moment à proprement parler formel de l'intelligibilité est postérieur et relatif à un moment réel, dynamique, constitutif dont il n'est que la schématisation, la traduction en un langage dualistique.

Ainsi ce n'est pas l'intelligibilité qui est fonction des formes, ce sont les formes qui sont fonction de l'intelligibilité, et, je le répète, il est nécessaire qu'il en soit ainsi ; car rendre raison de l'intelligibilité, c'est, ou bien ne rien penser, ou bien préformer l'intelligible même dans le principe formel qui est destiné à en rendre compte.

Et cependant le problème de la possibilité même de cette reconnaissance de soi semble se poser à nous dans des termes de plus en plus menaçants. Comment ne pas admettre que c'est sur une certaine norme préexistante que l'esprit se guide dans cette recherche de soi où j'ai vu la condition même de l'intelligibilité ? et de cette norme même comment rendre raison ? (ceci rejoint le problème précédemment posé). Si par exemple je dis que l'esprit se reconnaît dans l'identité de A et que c'est pour cette raison que cette identité devient une norme, la question ne se pose-t-elle pas de savoir pourquoi il se reconnaît en elle ?

Si on me demande pourquoi le principe d'identité est intelligible (pourquoi l'esprit se reconnaît en lui), je pourrai répondre en me plaçant à plusieurs plans hiérarchisés ; à l'un de ces plans je dirai : parce que l'identité est la condition même de l'exercice de la pensée (celui-ci étant la condition non plus formelle, mais réelle à laquelle je dois bien me référer). Mais à un plan plus élevé je dirai que l'intelligibilité n'est pas quelque chose qui comporte une raison ; (car, ainsi que je l'ai dit plus haut, en rendant raison on ne fait que déplacer le problème, et la question se reposera de savoir pourquoi il faut que la pensée puisse s'exercer, ce qui ne saurait être découvert parce que la question en tant que question est absurde).

La réponse est donc toujours que la pensée, en s'isolant de l'identité, en séparant celle-ci de soi-même, se supprime elle-même, que la pensée ne peut se définir

concrètement comme pensée que dans et par l'identité ; c'est *en cela* que consiste l'intelligibilité, ce n'est pas ce qui en rend raison (car encore une fois l'intelligibilité n'est rien dont il puisse être rendu raison). L'intelligible se définira de ce point de vue comme ce dont il ne peut être fait abstraction réellement, ce qui reparaîtrait jusque dans la négation de soi (cela est particulièrement clair pour ce qui est de l'identité).

Tout intelligible doit, semble-t-il, en ce sens être solidaire d'une certaine dialectique qui le fonde comme tel, sans d'ailleurs que cette dialectique doive être nécessairement pensée comme extérieure à l'expérience ; et c'est en général l'expérience qui fait ici fonction de dialectique (sauf en ce qui concerne les formes les plus abstraites de la pensée — et encore n'y a-t-il pas une expérience de la pensée pure ? je suis persuadé que oui).

L'intelligibilité serait en somme à une liaison toute externe de la pensée d'une part et des idées de l'autre ce qu'est la médiation interne du jugement à l'unité, prise extrinsèquement, du sujet et du prédicat. C'est-à-dire que, pas plus que le sujet ne doit être isolé dans le jugement du prédicat qui lui est attribué (et qui ne doit pas non plus être regardé comme isolable), la pensée ne peut être regardée comme réellement distincte de ce qu'elle qualifie d'intelligible.

Ici semble se poser à nouveau le problème du non-intelligible ; en quel sens la pensée peut-elle le rejeter, l'exclure d'elle ? et par cette exclusion ne se convertit-elle pas elle-même en terme (en chose) ? ceci rejoint quelques-uns des plus anciens et des plus graves problèmes de la philosophie. Le problème se pose ainsi : à quelles conditions une pensée peut-elle être exclusive sans se devenir extérieure à elle-même ? (puisque le *hors de soi* coïncide avec l'*en-soi* dans l'ordre de la pensée (cf. plus haut). Il y a un sens où, comme il était à prévoir, l'exclusion est impossible ; c'est pour cette raison que la pensée, du moment où elle se pose, se pose comme en droit compréhensive de tout.

28 *avril.* — Je voudrais me demander aujourd'hui dans quelle mesure cette théorie générale permet de résoudre ou de supprimer certains problèmes particuliers.

Il en est un tout au moins qui me paraît tomber, c'est ce qu'on peut appeler le problème général des rapports de la pensée et de l'étendue, puisque nous avons vu que

l'extériorité n'est pas l'expansion, la manifestation d'une puissance interne, mais bien la condition hors de laquelle la pensée ne peut se définir pour soi. S'il en est ainsi il n'est plus, il ne saurait plus être question d'une localisation de la pensée ; mais nous nous trouvons en présence de ce fait qu'une pensée ne peut se définir pour elle-même comme pensée sans s'apparaître préalablement comme plongée dans l'extériorité. Bien loin qu'il y ait incompatibilité entre l'un et l'autre moment, il y a donc liaison interne et nécessaire.

Remarquons d'ailleurs que ce rapport se définit encore de la façon la plus générale, donc la plus indéterminée. Nous aboutissons bien moins à une solution précise, qu'à la suppression d'un pseudo-problème ; nous sommes conduits à nier qu'il soit légitime de concevoir d'abord une pensée pure qui se définirait par des caractères purement internes, pour la rapprocher ensuite d'une façon tout extérieure d'un monde d'extériorité et pour montrer l'impossiblité qu'il y a à ce qu'elle entre en communication avec lui. Ceci rejoint d'ailleurs Hegel « *Das rein innerliche ist das rein aüsserliche* » (cf. toute la Logique de l'Essence). La pensée ne saurait avoir de contenu vraiment interne que si elle se le donne, c'est-à-dire si elle médiatise ce qui lui est donné comme externe — c'est par cette médiatisation du donné qu'elle se médiatise elle-même ; car elle commence par être elle aussi immédiate ; l'immédiateté de la pensée est corrélative de celle de son objet. Il n'y a rien qui soit *déjà* médiatisé, qui soit *donné comme* médiatisé : ce serait là la pire contradiction ; et cette simple réflexion suffit à anéantir l'idée d'une pensée qui serait déjà quelque chose. C'est ce qu'ont du reste admirablement vu les néo-hégéliens anglais.

C'est donc en vertu d'une illusion que je m'oppose, en tant que moi pensant, à la réalité spatiale dans laquelle je plonge et à ce moi étendu que je suis. En vérité il y a là une corrélation intime qui ne peut en aucune façon se traduire en langage causal entre ma réalité intelligible et ma réalité spatiale.

2 *mai.* — Il semble pourtant que nous soyons conduits à un dilemme ruineux : ou bien la notion même de la pensée s'abolit pour faire place à celle d'un contenu qui s'organiserait lui-même en vertu d'on ne sait trop quelle spontanéité interne, ou bien elle subsiste, mais seulement sous la forme d'une disposition créatrice, d'une sorte d'agent spécifique qui déterminerait l'organisa-

tion du contenu. A vrai dire ces deux solutions ne sont pas au fond distinctes ; elles ne se différencient qu'en ceci : dans un cas l'esprit maintient la dualité de ce qui organise et de ce qui est organisé, dans l'autre non. Il n'en reste pas moins que dans un cas on semble verser dans une sorte de mystique naturaliste, dans l'autre dans un formalisme occulte. Ces deux solutions doivent paraître l'une et l'autre extrêmement vagues et même suspectes. Est-il possible de les éluder ?

Je répète une fois encore ce que nous pouvons regarder comme précédemment établi : l'intelligibilité constitutive d'une pensée quelle qu'elle soit, et hors de laquelle cette pensée n'est pas, ne peut se définir en dehors de toute relation à cette extériorité (à ce monde de rapports externes) que la fonction constitutive de la pensée consiste à surmonter. Je dois donc me garder de tomber dans un dualisme abstrait ; mais il reste entendu qu'une sorte de monisme génétique, bien loin de supprimer les difficultés auxquelles je me heurte, resterait en deçà même des problèmes qui se posent à nous. La connexion féconde qui assure à la pensée son intelligibilité ne saurait être convertie sans non-sens en genèse logique. Il y a une certaine physique des rapports dialectiques qui n'est que la transposition entièrement illégitime soit de la physique véritable soit de la spéculation pure.

Concrètement ceci revient à dire qu'il faut sans doute poser l'impossibilité, non pas seulement empirique, mais absolue, d'une déduction génétique qui prétendrait reconstituer une pensée individuelle quelconque à partir des données externes (milieu, hérédité, etc...) qui sont liées à cette pensée, mais aussi que l'on tomberait dans l'absurde en établissant un dualisme absolu, radical entre cette pensée considérée dans son essence et ces données externes. Cette pensée n'est pas une chose qui pourrait être juxtaposée à d'autres choses. Elle ne peut se définir pour soi ou pour une pensée qui cherche à la comprendre en dehors de ces données externes. Il n'y a pas à proprement parler dualisme de l'acte synthétique qui réalise (en les médiatisant) ces données externes et de celles-ci. Ceci s'exprime peut-être au mieux en disant que les données externes présentent un caractère d'idéalité ; c'est-à-dire qu'elles ne se définissent qu'à partir de la pensée même (du tout) comme des conditions à la fois nécessaires et insuffisantes que conditionne à son tour cela même qui est conditionné par elle : elles ne peuvent être définies comme conditions que pour une

réflexion qui part de ce qu'elles conditionnent. Ceci revient à dire que le rapport de condition à conditionné tend à passer ici dans son contraire et à se nier pour se poser seulement comme réflexion subjective, non comme expression logique constitutive.

Une pensée individuelle semble donc se révéler à nous comme étant ce qui est antérieur à ses conditions, ou, plus exactement, ce qui est au delà de l'enchaînement conditionnel. Ceci revient à penser une unité non-causale de la pensée individuelle et du monde d'extériorité dans lequel elle plonge.

Mais par là ne suis-je pas conduit à l'idée néo-hégélienne, moniste, d'un absolu qui se manifesterait en même temps dans la pensée individuelle et dans ce qui pour cette pensée fait fonction de monde extérieur, la réalité de l'une et l'autre résidant dans leur unité même, les pseudo-idées du moi et du monde extérieur se supprimant dans l'identité efficace et concrète de l'absolu ? C'est ici que j'arrive à ce qui pour moi est le point critique. La théorie de l'intelligibilité que je défends m'oblige-t-elle à poser cette identité ?

Je ne me demanderai pas encore si cette identité, si cette unité est pensable. La question qui se pose d'abord est de savoir si elle est requise par ma notion de l'intelligible ou si même elle est compatible avec elle.

Il est clair tout d'abord que cette unité ne peut être dite intelligible au sens que j'ai défini. Elle est en effet transcendante par rapport à la connexion qui définit l'intelligibilité ; elle est donc si l'on veut supra-intelligible, elle n'est pas intelligible. Seulement est-elle autre chose qu'une fiction pure, le produit d'un acte par lequel l'esprit réaliserait cette connexion dynamique où nous avons vu l'âme, la vie même de la pensée ? Elle a en somme pour but de cimenter du dehors une fois pour toutes deux éléments abstraits et juxtaposés ; or ces éléments — nous le savons déjà — ne sont que des entités fictives. On objectera que c'est précisément ce que soutient le moniste ; les éléments sont des abstractions de ce tout concret et vivant qui est la réalité même. Seulement ceci n'est soutenable que si ce tout est lui-même pensé comme intelligible, comme coextensif à l'intelligible ; et c'est là précisément ce que je vise. Ici peut s'intercaler la dialectique des rapports de l'intelligible et du réel.

4 mai. — Il me semble donc que c'est ici que se trouve le lien entre la théorie de l'intelligible et la théorie de

la foi. Il y a pourtant là un point qui n'est pas encore clair pour moi. Nous avons vu d'une part que la pensée pure ne peut se définir concrètement que par sa connexion avec un monde d extériorité, d'autre part que cette connexion ne doit pas être réalisée en unité métaphysique ou substantielle. Je vais m'efforcer d'illustrer ceci concrètement pour mieux dégager le problème.

En tant qu'intelligible, en tant que centre intellectuel je ne puis me définir moi-même qu'en fonction de ce monde externe et déployé dans l'espace et dans le temps auquel je serais d'abord tenté de m'opposer. Cette contingence apparente du monde (des données spatiales et temporelles de mon expérience) par rapport à une pseudo-vérité substantielle, intemporelle de moi-même, se révèle purement illusoire. Je ne me comprends moi-même que lorsque j'ai découvert que je ne suis moi que par l'intériorisation (l'assimilation) de ces données soi-disant contingentes ; lorsque j'ai découvert que c'est par une pure fiction que je puis me penser comme identique au sein d'un contenu empirique radicalement différent. Il y a là un premier point qui est bien net. Mais cette connexion intime elle-même, il reste à la penser. Une première façon de la penser ne saurait résister à la réflexion ; elle consiste à voir en moi le produit de ces données externes conçues comme cause. C'est qu'en effet, en se pensant elle-même comme produit, ma pensée cesse de se regarder comme un intelligible, elle se juxtapose idéalement aux autres choses du monde, elle fait abstraction de cela même qui l'obligeait à faire entrer le monde externe dans sa propre définition, elle se nie.

(Il faut reconnaître d'ailleurs que ceci aboutit à un problème, car la pensée en tant que liée au monde externe doit se saisir elle-même dans un corps qui lui, ne peut lui apparaître que comme entièrement produit, entièrement déterminé du dehors, ce qui semblerait justifier le mécanisme pur — et d'autre part comme organisé en tant qu'il la traduit elle-même).

Le dualisme étant d'autre part inacceptable pour des raisons que j'ai déjà exposées, la pensée en vient à poser une unité non causale du monde et d'elle-même, et là est le sens, et la justification la plus profonde du monisme conçu comme doctrine de l'identité. Je m'apparais comme lié au monde par le fait que nous dérivons lui et moi d'un acte identique par lequel l'absolu s'engendre lui-même ; j'ai longuement développé ailleurs les mo-

tifs pour lesquels je ne puis accepter cette théorie qui n'arrive pas à rendre l'absolu intelligible.

Mais alors ? serait-ce une solution de dire que cette connexion tout idéale de la pensée et d'un monde externe se suffit à elle-même, et de traiter d'illusoire le besoin qu'éprouve l'esprit de fonder cette connexion ? Je ne suis pas sûr qu'il y ait là une solution réelle ; elle reviendrait à nier l'unité métaphysique de la pensée et du monde, à affirmer par suite qu'il y a là un problème qui ne saurait être posé en termes métaphysiques. Mais ceci demande à être élucidé. Quel peut être le sens d'une pareille négation ? Il me paraît qu'elle est susceptible de recevoir une signification profonde qui est la suivante : étant donné la connexion tout idéale entre ce que j'appellerai pour simplifier le centre et le contenu, connexion en vertu de laquelle le centre n'est lui-même que par le contenu (cf. tout ce qui précède) il n'est pas possible, il est même radicalement vain de prétendre assurer à cette connexion un fondement ontologique, cette connexion tout idéale ne sera en rien renforcée ou affermie parce que nous lui sous-tendrons une sorte de base substantielle ou extra-logique. Mais alors le problème est-il réellement supprimé ?

Il arrive en réalité ceci (qui est le nerf de ma pensée actuelle et qu'à mon sens personne n'a dit encore) que nous sommes dans un ordre où il n'y a plus de vérité (au sens de *Eindeutige Bestimmung*) possible. La connexion telle que je l'ai définie, saisie dans sa pureté, est quelque chose qui ne peut plus en aucune façon être déterminée comme vérité, en ce qu'elle ne peut être conçue causalement. L'idée même d'une causalité purement logique s'évanouirait à l'examen, car elle se détruirait au profit du monisme. Et par là la solution négative de tout à l'heure se révèle elle-même illusoire et même contradictoire ; car elle présenterait encore ce caractère de vouloir être une solution, une réponse, une vérité, alors que son mérite consiste précisément à mettre en lumière l'impossibilité d'une telle vérité. En tant que je m'élève à la pensée spéculative, en même temps par conséquent que je prends conscience de ce fait que je ne suis rien en dehors de l'ensemble des relations externes qui définissent le contenu de mon expérience, je découvre que nulle vérité ne saurait être dégagée de cette connexion intime entre cet ensemble et moi-même ; il serait aussi arbitraire de ma part de me penser comme me créant à travers mon expérience que de me penser comme engendré,

comme produit par ce contenu. Dans les deux cas je tombe dans un réalisme entièrement indéfendable.

Il n'est pas besoin d'expliquer longuement pourquoi cette attitude ne peut être dite sceptique. Ou le scepticisme n'est que confusion, ou il se définit par rapport à une vérité au moins idéalement posée ; or ici, je vois clairement qu'il n'y a pas de vérité possible de moi-même.

5 *mai.* — Je reprends le point d'aboutissement de l'argumentation précédente : je ne puis sans doute me définir comme centre que postérieurement à mon expérience et en fonction d'elle ; mais d'autre part, de moi-même comme centre, il n'y a pas d'explication possible ; je suis transcendant à toute explication possible de ma propre réalité. On sera tenté de dire : « Vous ne pouvez sans doute vous expliquer vous-même ; mais pour un autre il n'y a pas là d'impossibilité. Chacun de nous peut se penser, doit pouvoir se penser comme objet possible pour un historien idéal ». S'il en est ainsi, cet historien peut aussi bien être moi-même ; la pensée historique est en effet hors de la sphère où subsistent les relations du même et de l'autre ; c'est la pensée objective en général. Pourtant il est clair que je ne puis être mon propre historien ; cette histoire de moi-même en effet serait un véritable acte de création par lequel l'objet historique (que je voudrais être pour moi-même) se détruirait (en se transformant). Il y a là quelque chose d'instructif et de singulier qui doit nous inciter à réfléchir. Le moi nous apparaît comme ce qui par essence ne peut se traiter comme objet sans transcender cette objectivité même. Mais y a-t-il là en quelque sorte une déficience du moi rapporté à une pensée en général ? en ce sens que la pensée en général, en s'appliquant à une pensée individuelle, en retrouverait la loi constitutive — loi indéterminable pour cette pensée en tant qu'elle s'applique à elle-même ? Ceci revient à admettre une certaine extériorité de la pensée en général par rapport à cette pensée individuelle ; bien plus : une certaine excentricité de la pensée par rapport à elle-même, car nous savons que la pensée en général ne se définit que par sa connexion avec une expérience, donc comme pensée individuelle. Mais ceci n'a pas de sens : si la pensée en général nous est apparue précédemment comme excentrique par rapport à la pensée individuelle, c'est en tant qu'elle était pensée comme liée à une *autre* pensée individuelle (qui elle-même d'ailleurs ne peut être pensée comme objective pour soi). En tant que la pensée

en général est nécessairement liée à une pensée individuelle, et que toute pensée individuelle implique la déficience que j'ai dite, il est clair que la pensée en général ne possède aucun caractère, aucun privilège intrinsèque qui la sauve de la contradiction. Je ne serai jamais objet historique que pour une pensée qui elle-même ne peut être objet pour soi.

6 *mai*. — L'argumentation précédente n'est peut-être pas absolument valable telle quelle ; je n'ai pas mis suffisamment l'accent sur ce fait qu'en tant que centre, qu'intelligible, je reste transcendant aux conditions dont je cherche à faire dépendre ma propre réalité.

Mais il n'y a rien là qui soit vraiment essentiel pour ce qui nous occupe. Ce qui importe, c'est ceci : en tant que je m'élève à l'intelligible, en tant que je me constitue comme centre (et nous savons que ceci, loin d'être une démarche isolée et comme abstraite, implique l'acte par lequel j'intériorise progressivement mon expérience), je transcende progressivement la sphère des genèses et des explications. De même que l'œuvre d'art ne peut en aucune façon s'expliquer, c'est-à-dire qu'elle ne relève pas dans ce qu'elle a d'essentiel de déterminations causales ; de même la pensée individuelle, en tant qu'elle se réalise de plus en plus comme esprit, s'affranchit de l'ordre causal. Dira-t-on que l'Idée, c'est-à-dire le principe téléologique vers lequel tend ce mouvement, ne peut être pensé que comme limite ? Mais il est clair que le mouvement lui-même implique la position de l'Idée, bien loin que celle-ci puisse être traitée comme l'asymptote fictive d'une courbe qui ne l'exigerait pas.

Il semble donc qu'il soit vain de chercher à expliquer le mouvement par lequel l'esprit se fait esprit ; pas plus qu'une dialectique, ce mouvement ne peut être regardé comme *causé*. Et c'est en ce sens profond, en ce sens fondamental que penser l'esprit, c'est penser la liberté, que se vouloir comme esprit, c'est se vouloir et par suite se poser comme liberté. Seulement ce mouvement interne par lequel l'esprit se crée n'est possible, disons-le encore une fois, que par la liaison à un monde d'extériorité où tout est explicable, où tout est causé ; et c'est en ce sens que la liberté implique absolument la nécessité. Ceci signifie que l'idée de la liberté devient fictive aussitôt qu'elle est réalisée dans un monde extérieur, si l'on peut dire, au monde extérieur.

Mais plusieurs points restent à préciser : d'abord il est clair que la liberté ainsi définie n'est pas une propriété,

un caractère ; ensuite et ceci est plus important encore, il n'est pas légitime de regarder le progrès dans la liberté (ou dans l'intelligible) comme un progrès dans l'être.

Il n'y a pas plus d'être libre qu'il n'y a de chose pensante. Je suis libre dans la mesure où je me nie comme chose ; je ne suis un être libre, une chose libre que pour une réflexion extérieure qui juxtaposerait purement et simplement ce que je suis en tant qu'externe à l'acte par lequel je me fais esprit.

Je me demande pourtant dans quelles limites ceci peut être affirmé. La liberté ne va-t-elle pas se trouver identifiée à cette connaissance par laquelle la pensée individuelle dépouille en quelque sorte toute nature pour se plonger dans la réalité multiple de son objet ?

Il y a là une des directions de ma pensée : si en effet pour moi, bien loin que la liberté soit exclue par la réalité (c'est-à-dire la légalité) du monde extérieur, elle l'exige pour ainsi dire, l'esprit se réalisant au fur et à mesure que le monde devient pour lui plus réel, c'est-à-dire que son action sur le monde s'étend plus loin, ne tendons-nous pas vers cette idée que la réalité souveraine de l'esprit se consommerait dans sa dissolution même, c'est-à-dire dans l'accomplissement de l'œuvre de science, toute subjectivité s'évanouissant dans le savoir complet ?

C'est cependant contre cette conclusion possible que se dresse ma critique ; mon travail doit tendre à montrer que la théorie de l'intelligibilité que j'ai précédemment exposée, bien loin d'impliquer le réalisme du savoir, l'exclut.

Je reprends les points qui restent acquis : le mouvement de l'esprit (mouvement constitutif) s'oriente vers ce que j'appellerai l'élimination du causal pur, c'est-à-dire l'assimilation, l'intériorisation de ce qui en lui reste nature, soubassement de rapports externes (il ne s'agit pas, on le voit, de la négation mystique et abstraite de ces rapports, mais de leur utilisation téléologique). Nous rejoignons ici la position platonicienne du problème ; mais par suite la question se pose de savoir quelle est la relation de l'âme aux Idées (l'âme étant conventionnellement définie comme sujet de ce devenir, de cette création de soi qui est l'esprit ; l'âme serait en quelque sorte la matière de l'esprit, ce que l'esprit trouve en soi). L'âme apparaît ici comme la base du vouloir, l'esprit comme l'unité transcendante et achevée du vouloir ou encore comme une fin idéale qui se veut elle-même et par suite s'affirme comme réelle : l'âme ne serait donc qu'un mo-

ment abstrait de ce complexe dynamique et autonome qui est l'esprit, ce moment abstrait étant seul d'ailleurs pensable comme corrélatif du corps, ou de la machine physique.

Ceci nous conduit à reconnaître qu'il n'y a pas de raison pour nier qu'il puisse y avoir une nature de l'âme, alors que l'idée d'une nature de l'esprit est en soi contradictoire.

On objectera que la distinction de l'âme et de l'esprit est entièrement arbitraire, que ce que nous appelons l'esprit n'est que l'efflorescence naturelle de l'âme. Mais je répondrai que ce n'est pas avec une description génétique qu'on réfutera cette théorie ; car la question est de savoir si une genèse objective est ici pensable ; or l'intelligible, avons-nous dit, se définit par rapport à l'élimination radicale du causal pur ; il n'y a pas de dérivation objective de l'intelligible (en tant que tel). L'exemple de l'œuvre d'art permet ici encore d'éclairer ce que la théorie peut en soi avoir de trop abstrait. Si nous nous plaçons au point de vue génétique, la notion d'esprit perd toute signification, tout contenu ; mais le tout est de savoir de quel droit, au nom de quel réalisme métaphysique on viendra affirmer la valeur exclusive de ce point de vue. A partir du moment où l'on a compris ce qu'est l'esprit, le problème de l'origine de l'esprit devient aussi impossible (non pas seulement insoluble) que celui de la quadrature du cercle.

Mais pouvons-nous faire bénéficier l'âme de cette solution qui ne porte que sur l'esprit ? il me paraît évident que non. Mais il faut réaliser la gravité du problème qui va se trouver posé si vraiment l'on peut parler d'une nature de l'âme. C'est exactement le problème platonicien que Platon ne peut résoudre que par l'idée de la chute. Une solution objective (ou génétique) étant impossible, aurons-nous recours à une solution dialectique ? mais nous avons vu dans quelles limites étroites cette solution dialectique peut être regardée comme valable. L'esprit, en tant qu'esprit spéculatif ou réfléchissant sur lui-même, s'apparaît comme ce qui n'est que dans son rapport à l'extériorité, ce qui n'est isolable de celle-ci que par abstraction ; l'âme apparaît donc à l'esprit de ce point de vue comme sa condition non seulement de réalisation, mais de réalité. La réalisation véritable de l'esprit implique donc la suppression du dualisme de l'esprit et de l'âme. Mais cette suppression n'est-elle qu'idéale ? Allons-nous voir ici reparaître l'opposition d'une unification tout idéale

et d'une différence réelle, subsistant ? il me semble que non ; l'esprit en effet se définit par la négation de la différence entre l'idéal et le réel (pourvu que cette différence soit posée comme objet du vouloir) ; l'esprit est esprit en tant qu'il maintient cette négation. Ceci revient à dire que l'esprit n'est qu'à condition de se réaliser. Le dualisme de l'âme et de l'esprit ne subsiste donc pour l'esprit qu'en tant que l'esprit prend conscience de ce qu'il a lui-même d'inachevé, d'irréalisé, de potentiel si l'on peut dire. Il n'y a pas de vérité de ce dualisme, en ce sens que l'esprit en tant qu'il s'affirme comme esprit la nie. « Mais, dira-t-on, quelle peut être la valeur de cette affirmation même ? l'esprit ne doit-il pas s'apparaître à lui-même comme quelque chose qui devient, qui surgit péniblement de l'animalité ? cette suppression n'est-elle pas pour lui de l'ordre de ce qui est à venir, de ce qui sera mais n'est pas encore ? » Il est clair que cette interprétation suppose la négation de tout ce qui précède.

7 *mai.* — La notion de progrès est à mon sens une des notions spéculativement les moins utilisables qui soient ; elle implique un réalisme du temps qui exclut la notion concrète de l'esprit. Tout progrès spirituel a son principe, sa réalité même dans une unité qui le dépasse. Le bergsonisme, parce qu'il oublie ceci, escamote véritablement la spiritualité. Il faut reconnaître pourtant que l'esprit ne peut se réaliser que comme volonté de lui-même ; l'esprit est par essence ce qui ne peut être donné à soi-même, il est sa propre fin (c'est ce que j'ai appelé un complexe dynamique autonome). Il n'est qu'à condition de se vouloir, c'est-à-dire de ne pas se satisfaire et de ne pas s'immobiliser. Ceci d'ailleurs nous obligera peut-être à poser un problème difficile : l'esprit, en se cherchant, en tendant à se réaliser, n'ira-t-il pas à la destruction de ce vouloir qui lui est consubstantiel ? j'examinerai ceci plus loin.

La réalité spirituelle n'est donc qu'à condition de se nier comme existence. L'âme apparaît ainsi à l'esprit comme le résidu inerte et vil de son activité. Par là ce qu'on peut appeler l'activisme semble aboutir au pessimisme pur. Qu'est-ce en effet que ce vouloir qui ne laisse rien derrière lui et qui tend vers sa propre suppression ? la valeur n'est-elle pas illusion pure si elle n'est rien qui se dépose et se conserve ? Ou bien y a-t-il extérieurement à la conscience que l'esprit prend de soi (et ne prend de soi qu'en se voulant, c'est-à-dire en niant ce qui en lui est nature) une zone « où les prières fructifient » ?

Il me semble que là est un des chemins qui mènent à la religion. Car il est une seconde condition pour que l'esprit puisse être : c'est précisément qu'il puisse affirmer qu'il *vaut* ; et ici nous allons voir reparaître la notion d'individualité.

Je reprends ici encore les principaux points que nous pouvons regarder comme acquis.

L'âme nous est apparue comme la matière, ou pour prendre un terme plus précis, le médium de l'esprit. Mais l'esprit n'est (c'est-à-dire n'est pour lui) que pour autant qu'il agit, c'est-à-dire qu'il agit sur l'âme. (Ici peut cependant surgir une difficulté sur laquelle il y aurait à revenir ; l'esprit ne peut-il pas agir immédiatement sur le monde extérieur) ? Cette action est en un sens immanente en ce que l'esprit se réalise par cette action même ; mais d'autre part l'extériorité de l'âme par rapport au principe agissant (j'emploie à regret cette terminologie inadéquate) est une condition tout aussi nécessaire pour que cette action soit réelle. L'âme doit donc apparaître à l'esprit comme lui étant assurément donnée (au sens où la nature est donnée), mais comme étant aussi et plus profondément la condition en quelque sorte matérielle sous laquelle seule il peut prendre une réalité pour lui-même. Ou plutôt — en évitant cette fois de présenter l'âme et l'esprit comme des choses juxtaposées, l'esprit se définit par l'acte même qui pose l'âme à la fois comme donnée et comme condition matérielle de cette action. Mais il faut reconnaître que, de quelque façon qu'on s'y prenne, on ne peut éviter l'idée d'un acte par lequel l'esprit se pose lui-même. Il apparaît d'autre part que l'âme telle que je l'ai définie est elle-même fonction de cet acte.

Le problème des rapports de l'âme et du corps ne se pose vraiment que lorsque la pensée prend conscience de soi ; seulement il faut remarquer que pour la pensée pleinement consciente d'elle-même, ce problème, en prenant toute son acuité, finit par perdre toute signification : cela tout au moins en ce que l'esprit, se constituisant comme je l'ai dit en surmontant l'extériorité, absorbe en quelque sorte celle-ci en lui, bien loin de pouvoir entretenir avec elle des rapports déterminables objectivement. Ceci montre que la philosophie de l'esprit doit soigneusement distinguer du pseudo-problème que je viens d'écarter (qui tombe aussitôt qu'on a compris que l'esprit ne saurait être en rapport avec autre chose) le problème tout autre qui porte sur les rapports du corps avec l'âme définie comme matière de l'action spirituelle. Pourtant il faut

reconnaître que ceci ne paraît guère nous faire avancer vers la solution : ou bien en effet l'âme implique la conscience — et le problème insoluble se pose déjà pour l'âme ; ou l'âme ne l'implique pas — et le problème « insoluble » se pose dans une zone intermédiaire entre les deux zones que je viens de distinguer. Il semble donc que l'élucidation se révèle encore très insuffisante.

Ce qui contribue à obscurcir le problème c'est, selon moi, le fait que la notion de corps n'est *pas du tout univoque.* Il y a lieu en réalité de tenir compte de ce que la notion de corps varie d'une façon corrélative par rapport à la notion d'âme. La détermination du corps comme complexe mécanique est un des modes de réalisation de l'esprit. Ceci ne veut pas dire bien entendu que l'esprit engendre le corps (même idéalement) ; car l'esprit ne se constitue comme connaissant qu'en pensant le connu comme donné antérieurement à l'acte de connaître. Mais il n'en reste pas moins que le mode de représentation des rapports de l'âme et du corps, dépendant de la façon dont le corps même est pensé, dépend indirectement de ce mouvement même par lequel l'esprit se réalise dans la science. Autrement dit (et pour n'envisager que le corps) la notion que l'esprit peut se faire des rapports de l'âme et du corps doit être fonction du mouvement par lequel la notion du corps se construit. Or cette construction du corps se révèle solidaire dans une mesure extraordinairement étroite de la construction même du monde extérieur. Peut-on dire maintenant qu'il y ait construction de l'âme au sens où il y a construction du corps (la notion des rapports de l'âme et du corps résulterait d'une façon immédiate du rapprochement de ces deux constructions)? il me paraît clair qu'à partir du moment où l'on a nettement distingué l'âme et l'esprit il faut répondre négativement à cette question. Il n'est certainement pas possible de définir un mouvement d'élaboration de la notion d'âme parallèle à celui par lequel la notion de corps se définit — et sur ce point la critique kantienne doit être regardée comme entièrement valable (peut-être même Kant n'en a-t-il pas tiré toutes les conclusions possibles).

Il faut partir de ce principe, je crois, que l'âme n'est pas pensable, n'est pas définissable en dehors de toute relation au monde externe, qu'elle soit considérée en tant que désirante ou plus spécialement en tant que percevante.

8 *mai.* — Il est évident que nous sommes ici en pleine confusion. Un point seulement me paraît clair : c'est, comme je l'ai indiqué précédemment, que la conception

que l'on peut avoir, que la représentation qu'on peut se former des rapports de l'âme et du corps dépend étroitement de celle que l'on se forme de la nature du corps. La représentation parallèliste en particulier est fonction de la représentation mécaniste du corps ; ce qui veut dire que le parallélisme ne reste pas vrai aux stades successifs de l'évolution de la notion de corps.

En d'autres termes il n'y a pas lieu de poser dogmatiquement la possibilité d'une relation unique qui resterait valable pour des modes de représentation du corps (ou de l'âme) en eux-mêmes absolument distincts ; cette relation est elle-même fonction de ces modes de représentation. Le parallélisme n'est valable que du point de vue d'une représentation mécanique du corps, et il implique, je crois, une représentation de la nature de l'âme qui ne peut être regardée comme *absolue*.

Je m'en tiens pour le moment à ces propositions très générales et très indéterminées ; on voit aussitôt le problème qu'elles nous obligent à poser : ces représentations multiples du rapport de l'âme et du corps sont-elles contingentes par rapport à une réalité qu'elles « approximeraient » de plus en plus ? Il est clair que ceci présuppose une autre question qui est celle de savoir ce qu'est la réalité du corps (je laisse de côté encore la question de l'âme). S'il y a une réalité substantielle du corps, cela revient à dire qu'il existe une représentation du corps (et une seule), dont les autres représentations ne sont que des images, des transpositions inexactes, une représentation du corps qui coïncide avec son objet. Cette représentation réelle impliquerait nécessairement d'ailleurs un mode de figuration lui-même réel de l'union de l'âme et du corps (elle aussi convertie en objet). Le problème de la réalité du corps se révèle donc être le problème central, de la solution duquel tout dépend. Ce problème, il importe de le poser en des termes aussi explicites que possible, je le formulerai ainsi : sous quelles conditions est-il possible de déterminer une réalité du corps par rapport à laquelle toute autre représentation du corps pourrait être dite faire fonction d'apparence ? Ainsi posé le problème se résout de lui-même : les conditions sous lesquelles une réalité peut se définir comme telle pour nous ne sauraient être que d'ordre rationnel, intelligible.

La théorie moniste des rapports de l'âme et du corps ne peut donc avoir une valeur absolue que si la représentation du corps sur laquelle elle se fonde peut être regardée comme réelle. Il faut d'ailleurs remarquer que cette

théorie n'est pas univoque ; elle peut, soit penser le corps comme identique à l'âme (à condition de définir le corps comme inétendu), soit penser le corps comme étant l'aspect étendu d'une même réalité qui est âme en tant qu'elle se perçoit comme inétendue. Une de ces interprétations ne peut être préférée à l'autre que si l'on accorde une valeur ontologique supérieure à la notion du corps sur laquelle elle se fonde.

Mais s'il est vrai que cette valeur ontologique ne peut jamais être absolue (en ce sens que le passage de l'intelligible au réel reste toujours et partout critique) il faut en conclure, me semble-t-il, qu'il n'y a pas de jugement métaphysique valable portant sur les rapports de l'âme et du corps. Ceci revient à dire que nous ne pouvons même penser une formule réelle et fixe qui serait celle de cette relation et dont il s'agirait de se rapprocher indéfiniment. Je reconnais pourtant que ceci paraît en contradiction avec l'expérience ; cela semble en effet revenir à dire que le rapport de l'âme au corps n'est pas objectivement déterminable ; or l'existence de nombreuses constances psychophysiques paraît militer en faveur d'une thèse inverse. Seulement il est clair que tout ce que j'ai dit précédemment s'applique entièrement à l'âme. Si elle est conçue comme unité substantielle, comme centre dynamique, il est trop clair que ce que j'appellerai l'indice parallélistique ne saurait convenir à la relation que l'on pourra penser entre elle et le corps. Peut-on maintenant absolument nier que l'âme soit une telle unité, ou un tel centre ? Le volontarisme dans la mesure où il dépasse le phénoménisme pur ne semble pas en état de se passer entièrement de cette notion. Au plan où l'âme est ainsi pensée, le parallélisme se révèle donc impensable. Mais d'ailleurs quelle valeur métaphysique peut-on accorder à des constances psychophysiques ? peut-on dire vraiment qu'elles révèlent une connexion fondamentale et déterminée d'une manière univoque ?

DEUXIÈME PARTIE

« It is private life that holds out the mirror to infinity ; personal intercourse, and that alone, that ever hints at a personality beyond our daily vision. »

E. M. Forster, *(Howards End*, p. 78.)

DEUXIÈME PARTIE

15 *septembre* 1915. — Il n'y a pas et ne peut y avoir d'autre origine du temps que le présent, seule limite qu'on lui puisse assigner... Illusion d'un temps qui serait *donné* avant d'être *duré* (comme l'espace qui *est là* avant d'être parcouru). Ne serait-il pas vrai de dire que le temps n'est qu'en acte et l'espace seulement en puissance ? Le temps n'est en rien assimilable à un milieu dans lequel des consciences s'insèreraient et par rapport auquel ces « insertions » seraient contingentes ; il est *la négation même de cela.*

Pourtant cette limite interne du temps qui est sa réalité même se présente à l'imagination comme mouvante — au sein de quoi ? ainsi naît l'idée d'un temps-milieu.

18 *septembre* 1915. — ... Le temps ne peut être pensé comme objet qu'avec de l'espace ; mais l'espace ne peut être donné que dans le temps.

Le temps est symbolisé pour nous par le mouvement, qui lui-même est symbolisé par l'espace parcouru. Mais on fait alors abstraction de ce qui est l'essentiel et que faute de mots j'appelle l'*actualité* (correspondant à l'eccéité).

15 *octobre* 1915. — La possibilité de la divination est liée à la nature (et non au degré) de l'intérêt qui attache la pensée à son objet idéal ; mais d'autre part il est clair qu'une dynamique objective de l'intérêt est impossible en soi. Il faut que cet intérêt soit *réel* — et ceci n'est pas exprimable dans le langage de la quantité ; cela veut dire plutôt que l'esprit doit y participer totalement (la curiosité pure restant *isolée*, au milieu des préoccupations qu'elle ne supprime pas). Ce qui est essentiel c'est donc le rapport de l'idée en tension à l'esprit lui-même.

2 *avril* 1916. — ... J'ai entrevu aujourd'hui par cette claire et merveilleuse journée de printemps que les notions de la science dite « occulte » contre lesquelles

la « raison » affecte de se révolter sont en réalité à la racine de nos expériences les plus ordinaires... les plus indiscutées : l'expérience sensible, l'expérience volontaire, l'expérience mnémonique. Que la volonté « agisse » comme suggestion, disons suggestion magique, qui en douterait ? et les corps ne sont-ils pas, je ne dirai pas des apparences, mais des apparitions, des matérialisations ? Et enfin l'expérience mnémonique n'implique-t-elle pas la négation effective et réelle du temps ? tout cela est trop clair. Trop clair pour le demi-jour de notre psychologie.

13 *avril.* — ... Assurément je tends à croire actuellement que les énigmes centrales de la psychologie, celles que notre science actuelle, dont l'apparente prudence est surtout faite de paresse et de pusillanimité, cherche à boucher avec des conventions ou des postulats (je pense surtout au parallélisme), que ces énigmes ne pourraient être résolues que d'un point de vue totalement *extra* ou *infra*-psychologique. C'est ainsi que le rapport mystérieux entre l'interne et l'externe, bien loin de devoir être conçu comme une relation toute abstraite entre des mondes qui ne communiquent point, est peut-être un centre — un fait essentiel par rapport auquel ces mondes mêmes ne seraient que des abstractions. Il y a cela à coup sûr dans le néo-platonisme — et aussi, et surtout chez Bergson. Mais celui-ci a-t-il aperçu qu'il était entraîné vers quelque chose qui n'est pas de la psychologie — qui est au-delà ? Il est bien vrai que pour lui le corps est matérialisation, mais a-t-il suffisamment vu tout ce que ceci entraîne ? Il y a encore de la timidité dans son attitude. Il en est de même (et la chose est même plus nette encore) dans cette théorie profonde et inintelligible du souvenir.

... Qu'est-ce que conserver ? L'idée de conservation implique celle de synchronisme ou plus exactement celle de durées parallèles ; quelque chose qui se conserve, c'est quelque chose qui dure en même temps qu'autre chose qui sert de repère. Par durées parallèles, j'entends qu'à un état d'un des objets en présence on peut toujours faire correspondre un état synchronique de l'autre objet, et que la constatation portant sur cet autre état ne l'engendre point. En parlant de conservations des souvenirs purs, Bergson postule que l'idée de durées parallèles est applicable au corps et au souvenir, ce qui revient à dire que le souvenir est là (qu'il s'actualise d'ailleurs ou non); en d'autres termes que l'actualisation est aussi contingente par rapport au souvenir actualisé que peut l'être la

constatation objective d'un événement par rapport à cet événement...

14 *avril.* — Le problème se formulerait ainsi : étant donné une pluralité de séries temporelles quelconques, y a-t-il entre elles des relations telles qu'à chaque coupe pratiquée dans l'une d'elles on puisse théoriquement faire correspondre une coupe synchronique dans toutes les autres ?

La solution me paraît résider dans l'approfondissement de l'idée de détermination : si ces séries portent sur des déterminations homogènes les unes par rapport aux autres, il est certain que ce synchronisme est possible en droit. Mais le problème perd tout sens si ces déterminations ne sont pas homogènes. A creuser.

4 *mai.* — « Réalisé » ce soir avec une intensité prodigieuse :

1° que la sensation (conscience immédiate) est infaillible, qu'il n'y a en elle nulle place pour l'erreur.

2° qu'en ce sens la foi *doit* participer de la nature de la sensation (le problème métaphysique en ce sens c'est de retrouver par la pensée et par delà la pensée une nouvelle infaillibilité, un nouvel immédiat).

3° l'immédiat de la sensation est forcément un paradis perdu. La dialectique, le drame de la sensation, c'est qu'elle doit être réfléchie, interprétée ; par là l'*erreur* devient possible. L'erreur fait son entrée dans le monde avec la réflexion. Mais d'autre part la sensation non-réfléchie est en deçà du plan du faillible.

Il s'agit de savoir si l'intellection ne participe pas, au plan de la pensée, de l'infaillibilité immédiate de la sensation. Au fond toute réflexion, toute dialectique est invinciblement attirée par cela qui la supprime — par cela où elle se nie.

14 *mai.* — Je me suis rendu compte aujourd'hui d'une façon forte, bien que confuse, que la réalité des corps n'est et ne peut être qu'une réalité d'interposition, les corps s'interposent ou sont interposés. En effet le corps a pour fonction à la fois de relier et de séparer. Mais *que* relie-t-il ? *que* sépare-t-il ? ici le mystère est complet ; les données du sens commun ou de la science sont manifestement insuffisantes. Tout ce que je vois, c'est ceci : ce qui relie (ou ce qui sépare) doit être en quelque manière homogène par rapport à ce qui est relié. Le corps ne peut donc être conçu par la pensée comme reliant par exemple le psychique et le spatial. Il ne relie la pensée au monde de l'espace que pour autant que la pensée est *position*

(et ceci est extrêmement obscur) ou encore pour autant que le monde extérieur échappe à l'espace, ce qui n'est pas clair non plus. Il faut aller plus loin : si le corps relie le spatial au spatial en tant qu'il est lui-même du spatial, il ne peut évidemment relier le psychique au psychique qu'en tant qu'il est du psychique, qu'il est *chargé de sens*, qu'il est *sens*...

Janvier 1917. — L'athéisme est une théodicée à l'envers, une apologétique qui tourne mal...

Tous les jugements que l'homme porte sur Dieu retombent sur l'homme. « Tu n'es pas », voilà le verdict de de l'homme ; et lui qui proclame ce verdict — est-il donc ?

Février 1917. — Notes sur l'immortalité.

Il me paraît décidément que deux hypothèses ou plutôt deux attitudes et deux seulement sont possibles en face du problème de l'immortalité (et c'est là bien entendu le sens profond de la dernière scène du *Porte-Glaive* [1]). La première est celle qui était la mienne encore il y a deux ans et à laquelle je reviendrai peut-être — celle d'Abel : il n'y a pas de vérité de l'immortalité, elle échappe en effet par définition à toute vérification possible ; une vérification portant sur l'au-delà la fait redescendre au plan du terrestre ; l'immortalité n'est donc que *par* et *pour* la foi ; l'ordre spirituel est tel que nous sommes tenus de le penser comme transcendant par rapport aux accidents de la matière ; nous ne participons à cet ordre qu'à condition de le penser ainsi... la croyance à l'immortalité comme la croyance en Dieu serait enveloppée dans l'acte même de notre liberté. Seulement il faut reconnaître que sous cette forme c'est ambigu : cet ordre spirituel, n'est-ce pas simplement l'éternité des Idées ? mais plus je vais, plus je me persuade que le problème de l'immortalité doit être posé en termes personnels. La conservation des valeurs dont parle Höffding, voilà qui ne compte pas beaucoup : je ne suis même pas très sûr au fond que ces mots présentent un sens. *Ou bien* je postule légitimement, mais ce que j'affirme n'est en somme qu'un principe abstrait et vide — *ou bien* j'affirme quelque chose qui malgré tout est un fait : et cela ai-je le droit de le postuler ? Cette question s'est posée à moi il y a des années déjà ; je me suis souvent demandé à quelles conditions une pensée pure peut postuler et dans quelles limites. Il est clair que l'idée de fait reste ici très obscure. Puis-je dire que la vie future est

1. 1re version de l'*Iconoclaste*.

un fait — et un fait aussi incertain que le voyage que je ferai — ou ne ferai pas — l'été prochain ? Comment échapper à ce réalisme imprudent sans s'engager dans un système d'affirmations sans contenu ? J'avais cherché à dépasser ce dilemne en ayant recours à l'amour, en disant que « l'amour veut l'éternité de son objet » ; mais ici encore on est peut-être dans l'équivoque ; sans doute l'amant pose en dehors du temps, au-dessus du temps la réalité de l'être aimé, mais... c'est le problème du *Palais de Sable*, il reste tragique. Il me paraît qu'il y a dans la prière, dans l'idée de la prière une sorte de réponse mystérieuse, extrêmement profonde aussi, et que je ne saisis pas complètement. Prier, c'est postuler que la réalité des autres, tout en étant indépendante de moi, dépend malgré tout à quelque degré de l'acte par lequel je la pose, que celui-ci contribue en quelque sorte à cette réalité. Il est tellement sûr d'ailleurs que — au sens le plus simplement psychologique — nous sommes un peu faits de la pensée des autres.

La seconde attitude beaucoup plus claire est celle de Lodge ; si paradoxal que ceci puisse sembler, elle me paraît coïncider au fond avec celle de Leibniz. L'immortalité entendue au sens réaliste, et non pas au sens hyperidéaliste de tout à l'heure, ne peut être qu'absolument personnelle. La thèse aristotélicienne me paraît indéfendable, elle n'a rien pour elle. Le réalisme de Lodge m'effraye encore certainement un peu. Mais je m'habitue...

9 *février* 1917. — Note sur la télépathie.

Toute communication de consciences paraît impliquer en général :

1° une pensée qui se formule pour soi, j'entends qui prend conscience d'elle-même, qui communique avec elle-même.

2° la conversion de cette pensée en un système matériel qui fait fonction de signe et obéit aux lois générales de la matière.

3° un milieu, un agent de transmission quelconque.

4° la reconversion ou la retranscription du système initial (ou d'un système qui le reproduit) en une pensée.

5° cette pensée plus ou moins identique à la première se révélant à l'autre conscience.

Entre l'expression spontanée, le langage ordinaire, la correspondance par lettres, le télégraphe avec ou sans fil, il n'y a de ce point de vue aucune différence intéressante. Dans tous les cas, il faut qu'un message soit capté par un appareil approprié et retranscrit.

Si nous admettons l'existence de la télépathie, comme il faut le faire sans discussion possible, nous nous trouvons en présence de quelque chose d'entièrement nouveau. En effet, la difficulté ne porte pas sur le milieu ou sur l'agent transmetteur, comme on semble le croire d'habitude, mais sur la question que voici : le chiffre, le système de conventions, qui devait forcément intervenir à l'arrivée et au départ du message, fait ici défaut ; il semble donc bien qu'il y ait non pas message, mais vision. Ceci demande à être approfondi. On objectera sans doute en effet qu'il y a un système de conventions, mais qui demeure totalement implicite : ceci ne présente, je crois, aucun sens. Supposons que je pense intensément quelque chose, ou que j'éprouve un certain état — et que je forme le vœu que cette pensée ou cet état se transmette à mon ami qui est en Angleterre. Si l'on veut à toute force qu'il y ait communication d'un message, il faudra admettre :

1° que ma pensée est dotée d'une puissance d'émission fluidique spéciale.

2° que cette émission s'accomplit dans toutes les directions, mais que ces « ondes » ne seront captées que par un être en consonance avec moi.

3° que cet être est précisément celui auquel j'ai souhaité que mon état ou ma pensée se transmît : il serait d'ailleurs contraire au principe initialement posé d'admettre que cette consonance soit déterminée par une conscience ; elle doit être donnée, elle doit préexister à l'émission du message [1].

4° que cette émission fluidique ou plutôt la modification organique produite par elle soit elle-même retranscrite par le « destinataire » en termes de conscience, cela quoique non seulement il ne possède pas le chiffre (que je ne possède pas non plus), mais encore il n'ait aucunement conscience de l'*effet* produit sur son organisme par l'émission en question.

Qui ne voit qu'il y a là une construction laborieuse, un effort pénible et superflu pour penser la télépathie comme une forme de correspondance, comme un message, alors qu'il serait infiniment plus simple d'admettre, quitte à rejeter un postulat gratuit, que la pensée de l'un est immédiatement imposée à l'autre et ne lui est pas transmise. N'y a-t-il pas d'ailleurs des expériences psycholo-

1. On ne gagnerait rien à faire intervenir une conscience médiatrice entre le mienne et celle de mon ami ; car la question se poserait à nouveau de savoir comment je communique avec ce médiateur, etc.

giques, rares sans doute, mais irrécusables, où l'esprit a conscience de partager une pensée avec un autre : c'est ce que j'appellerais le contact spirituel. Il se peut après tout qu'une idée ne soit pas primitivement *mon* idée, qu'en elle-même elle ne soit nullement « privée » et ne se limite, ne s'attribue, ne se localise que secondairement. Cette localisation est peut être dûe à une sorte de déficience interne de l'idée. Après tout une idée ne peut pas plus se situer qu'une conscience ; j'allais dire : nous sommes d'autant plus que nous nous situons moins, mais je ne suis pas sûr que ce soit vrai [1].

Juillet 1918. — Toute évaluation se réfère à un échange possible et par suite ne porte que sur ce qui est commensurable avec un autre que soi.

La question de valeur ne se pose d'ailleurs pour le créateur que lorsque le lien qui unit celui-ci à son œuvre s'est défait — pour ce à quoi il ne tient plus, ou exactement pour ce qui ne tient plus à lui.

Il n'y a donc de valeur en ce sens tout relatif que de ce qui est échangeable, c'est-à-dire vénal...

Mais l'amour porte au contraire sur ce qui est unique, sur ce qui n'a de commune mesure qu'avec soi : le cercle de l'amour...

Le mystique sera celui qui découvre à tout ce qui est un prix infini, qui n'accepte nul échange, nulle substitution... L'Etre peut-il être pensé en dehors de l'Amour et l'Etre ?

23 *juillet* 1918. — L'émotion n'est peut-être que de l'action rentrée, de l'action qui ne « sort » pas.

Suggestion intéressante : ne se pourrait-il pas qu'il y eût entre un présent déterminé et certains futurs la même connexion que celle qui s'établit au sein d'une imagination créatrice entre des idées trouvées en même temps, en quelque manière enchaînées, mais destinées à n'être exploitées que successivement (ex. : les scènes d'un drame ; je peux trouver à la fois mon premier acte et une scène du cinquième). En d'autres termes n'y a-t-il pas un intermédiaire possible entre l'idée (bergsonienne) d'un univers qui serait improvisation pure et celle d'un monde qui déploierait dans le temps un contenu éternel ? La prédiction serait ainsi à la rigueur concevable sans que pour cela il fût nécessaire de croire à une prédétermination

1. A tout le moins ce qui précède s'éclaire à partir du moment où l'on compare les consciences à des idées dans une conscience, qui peuvent être mises en relations immédiates l'une avec l'autre, si telles circonstances déterminées surviennent.

historique complète. Il y aurait en somme de ce point de vue des *situations* qui jusqu'à un certain point s'impliqueraient les unes les autres [1] — cette implication laissant subsister entre elles en quelque sorte des *blancs* (comme il y a des *blancs* dans une histoire dont on ne connaît que le commencement, un ou deux épisodes antérieurs, et — peut-être — la fin). Je ne conteste pas que cette hypothèse soulève des difficultés — notamment celle de penser les moments concrets de l'histoire comme *non homogènes entre eux, en raison de la très inégale puissance d'implication* qui leur appartiendrait. Comparaison possible avec l'inégale puissance de développement conférée aux thèmes directeurs ou aux thèmes secondaires dans une symphonie. Seulement ceci qui, est peut-être difficile pour le métaphysicien, est évident pour l'historien ou le psychologue. Il est certain qu'il y a des dates critiques.

Il y a lieu aussi de se demander comment la situation initiale peut entraîner (commander) une situation ultérieure, mais *non* les situations intermédiaires. Ici encore la psychologie de l'imagination nous montre que la chose est possible. Et il conviendra même de se demander si la situation ultérieure (non encore actuelle au sens historique, mais actuelle métaphysiquement) ne détermine pas les circonstances qui historiquement sembleront la déterminer. J'ai le sentiment très net que cette hypothèse, si étrange soit-elle, peut permettre de mieux saisir ce qu'est l'*histoire*.

Une autre difficulté réside en ce fait que ce que j'appelle la *situation* ne se réduit certainement *pas* à la conscience qu'en prend un des « acteurs » ou à la *somme* de ces consciences : nous sommes d'ailleurs ici dans un ordre où il n'y a pas de « sommation », « d'intégration » possible. L'unité de cette situation apparaît à ceux qui y sont « impliqués » comme essentiellement donnée, mais en même temps comme permettant et même appelant leur active intervention. Il est remarquable que ceci soit vrai de tout acte de réflexion (de pensée) quel qu'il soit. Il y a là quelque chose qui est inhérent à la notion foncièrement ambiguë du « soi-même ». Je suis pour moi-même une situation qui me dépasse et qui suscite mon activité... Et l'inconscient n'est que le symbole de cette transcendance de la situation par rapport au situé. Dira-t-on que cette situation malgré tout devient objet pour la conscience

1. Plus exactement se commanderaient.

réfléchie ? mais elle apparaît à une réflexion approfondie comme non susceptible de s'objectiver intégralement ; si elle était entièrement objective pour moi, elle cesserait d'être mienne ; elle n'est mienne que par ce qui dans mon contexte reste, comme je l'ai dit ailleurs, « adhérent ». Dira-t-on que pour Dieu ces adhérences se rompent ? Mais il est facile de voir que Dieu ainsi défini n'est en rien pour moi et que je ne suis en rien pour lui. Rien si ce n'est un *lui* qui ne pourra jamais devenir un *toi*. Dieu, entendu comme vérité impersonnelle, est sans doute la plus pauvre, la plus morte des fictions, il est la limite indûment réalisée du processus dans lequel je m'engage en prenant mon contexte pour objet. Je dirai volontiers dogmatiquement que tout rapport d'être à être est personnel, et que le rapport entre Dieu et moi n'est rien s'il n'est pas rapport d'être à être, ou à la rigueur de l'être avec soi. L'expression bizarre qui me vient à l'esprit pour traduire cela, c'est que, si un *toi* empirique peut être converti en un *lui*, Dieu est le *toi* absolu qui ne peut jamais devenir un *lui*. — Sens de la prière. — La science ne parle du réel qu'à la troisième personne.

En somme cette interprétation de l'histoire n'impliquerait pas un finalisme absolu ; il y aurait des conditions qui ne seraient que des conditions, des moyens subordonnés à des fins réelles ; mais elle reposerait avant tout sur l'idée d'un *dynamisme de la situation* qui transcenderait les destinées individuelles et pourtant en un sens ne serait pour elles qu'une matière. Et ce dualisme vivant, contradictoire est bien certainement au centre du réel : toute vie spirituelle est essentiellement un dialogue.

Le savant fait totalement abstraction du rapport qui le lie à l'objet. De même, lorsque je parle de quelqu'un à la troisième personne, je le traite comme indépendant — comme absent — comme séparé ; plus exactement je le définis implicitement comme extérieur à un dialogue en cours qui peut être un dialogue avec moi-même... J'ai tendance à traiter la réalité, l'univers comme un tiers par rapport au dialogue que je poursuis avec moi-même. La vie religieuse commence aussitôt que ce rapport se trans-, forme. Tout ceci est à approfondir. Il semble qu'il y ait là un monde peu exploré. Un jugement en *lui* est essentiellement instructif, de quelque ordre que soit l'enseignement ou le renseignement qu'il traduit...

A quelle condition emploierait-je la deuxième personne ? le postulat est inverse de celui que je mentionnais

précédemment. Je ne m'adresse à la deuxième personne qu'à ce qui est regardé par moi comme susceptible de me répondre, de quelque façon que ce soit — même si cette réponse est un « silence intelligent ». Là où aucune réponse n'est possible, il n'y a place que pour le « lui ».

L'idée de réponse est donc la clef.

D'où un double rapport de moi-même avec moi-même.

Il semble que toute réponse soit par signes et que tout signe soit une réponse à une question plus ou moins explicitement posée. Il faut qu'entre la question et la réponse il y ait un terrain de rencontre sinon choisi, au moins accepté — ce qui revient au même — par la question. Celle-ci implique un certain code dans lequel celui qui répond devra puiser les éléments de la réponse : autrement cette réponse tomberait en dehors de la question et cesserait d'être une réponse.

Qu'est-ce donc que questionner ? c'est chercher à corriger un état d'indétermination relative. Toute question implique :

1° un jugement disjonctif ;

2° l'affirmation qu'une seule des alternatives est vraie ou valable ;

3° l'incapacité reconnue de déterminer laquelle. Ex. : pleut-il ? — ou il pleut ou il ne pleut pas, l'une des deux alternatives est vraie : laquelle ? Ceci permet de concevoir (par opposition à ce qu'on peut appeler la dialectique) un mode de communication (?) qui, ne se faisant pas par demandes et par réponses, ne s'accomplirait pas non plus par l'intermédiaire de *signes*. Une communication de ce genre ne se référant à aucun chiffre, à aucun code, apparaîtrait nécessairement comme fortuite. Je serais actuellement tenté de donner à ce genre de communication le nom de révélation.

Analyse de l'idée de réponse.

A quelles conditions une réponse est-elle valable ?

Il faut d'une part que la réponse *porte bien* sur la question, autrement dit que celle-ci ait été comprise (à préciser) ; d'autre part qu'elle apporte la spécification désirée ; enfin que cette spécification apparaisse comme fondée, non arbitraire ; il faut donc que celui qui répond puisse être considéré comme étant dans une situation telle que pour lui l'alternative ne soit pas (ceci n'étant pas dû, bien entendu, à ce que sa réflexion ne mesure pas la complexité réelle de la situation).

Qu'est-ce que comprendre une question ? c'est évidemment d'abord se la poser à soi-même, ou encore se placer

dans la situation mentale de celui qui questionne. Je ne puis répondre au sens plein du mot qu'à ma propre question. La conscience de celui qui répond est le *meeting-ground* de la question et de la réponse...

Pourtant la nature ne répond-elle pas aux questions de l'expérimentateur ? mais uniquement à condition qu'*ait lieu* la rencontre dont j'ai parlé. Le rôle de l'expérimentateur sera d'éliminer tout ce qui pourrait faire apparaître la réponse comme fortuite, comme incidente, comme ne se rapportant pas exactement à la question même telle qu'elle a été posée. Il faut donc que la question soit aussi exempte d'ambiguïté que possible, l'ambiguïté de la question entraînant l'impossibilité d'interpréter la réponse. Dans l'expérience bien faite, tout se passe comme si la question était — et ne pouvait pas ne pas être — comprise.

Il n'y a de réponse possible que dans un ordre où il y a des alternatives, disons encore des marges ; ce que j'appellerai l'ordre des *ou*. Ces alternatives doivent être susceptibles d'être désignées ; et la réponse vient souligner celle qui doit être accueillie, elle est en ce sens essentiellement un signe ou un signal. Il est à remarquer qu'elle doit être utilisable ; elle constitue une acquisition — quelque chose dont nous pouvons faire usage au moins dans certaines limites, parce que nous nous le sommes incorporé. Inversement on pourrait montrer que toute connaissance qui ne serait pas une réponse serait stérile [1].

Le monde où la *dialectique* est possible est donc un monde d'expériences différenciées et susceptibles de se compléter les unes les autres. Dans la mesure où je suis *attaché à* un moment du temps et *à* un point de l'espace, mon expérience requiert forcément une « erfüllung », c'est-à-dire les médiations d'un système de questions et de réponses (opposition à l'ordre du sentiment où ces mots ne présentent aucun sens, plus généralement à ce que j'appellerai l'ordre des *manières d'être)*.

L'objectivité est liée à l'existence d'un système de questions et de réponses, mais inversement ce système suppose une objectivité. Qui dit objectivité dit d'ailleurs renforcement perpétuel de l'objectivité. Par exemple : je demande combien de temps il faut pour aller de Rome à Naples en express. Ma question implique cette affirmation que Rome est relié à Naples par voie ferrée et qu'il faut certainement un temps déterminé pour faire le trajet

1. Serait-ce d'ailleurs encore une connaissance ?

dans telles conditions. Une telle question *se* donne comme répondue d'avance dans le fait (ce que j'appelle le *lui)*, mais comme ne pouvant recevoir cette réponse que par voie dialectique, par l'intermédiaire d'un *toi*, c'est-à-dire en entrant en communication avec une expérience plus vaste et complémentaire. Il en est ainsi pour toute question que la vie me force à me poser ; par exemple : qu'ai-je fait de ma montre ? cette question se connaît comme répondue dans le fait : ma montre est quelque part ; mais peut-être aurai-je la chance de pouvoir interroger quelqu'un (un *toi*) qui m'aura vu la poser en quelque endroit insolite ; ce *toi* pouvant être d'ailleurs une part d'abord oubliée puis brusquement ressuscitée de mon expérience propre. Le soliloque n'imite pas simplement le dialogue ; tout dialogue pour être fécond doit devenir à un moment donné soliloque, sans quoi question et réponse ne se rencontreraient pas ; la rencontre ne pouvant avoir lieu que dans un entendement ; c'est d'ailleurs par cette rencontre même que l'entendement se définit...

Cette rencontre est en réalité une *détermination*, d'un jugement qui se savait indéterminé. Mais cette connaissance de soi comme indéterminé ne dépasse-t-elle pas les limites du simple jugement ? elle est déjà réflexion... La question, c'est la réflexion en acte. Qu'est-ce donc qui suscite cette réflexion ? il semble qu'elle soit liée au désir ou à l'intention. Je voudrais consulter ma montre — mais ne la trouve pas. C'est cette friction du désir par rapport au donné qui me force à réfléchir, ou qui est cette réflexion en puissance : la réflexion c'est cette friction « pour soi ». Tout problème implique donc un « il faudrait... mais je ne peux pas ». C'est ce « il faudrait », avec l'action amorcée et aussitôt inhibée qu'il déclenche, qui m'oblige à constater que je ne peux pas, que je n'ai pas à ma disposition les moyens nécessaires.

Il me semble évident que toutes ces observations si élémentaires ont une grande importance au point de vue métaphysique. Il n'y a de réponse possible qu'à condition que la question elle-même se supprime en réalité comme question. Et d'autre part toute affirmation théorique est, si l'on peut dire, édifiée sur un ensemble de questions et de réponses, du détail desquelles il est fait abstraction ; et en même temps elle est le point de départ d'un questionnaire infini, ou d'une infinité de questionnaires. Seul d'ailleurs l'intérêt que prend le sujet à cette affirmation lui permettra de choisir parmi les questions qu'elle suscite.

Mais il est manifeste que nous sommes dans l'abstrait : *qui* questionne ? *qui* répond ?... Il est à remarquer que plus nous nous élevons dans l'ordre théorique plus cette question perd sa signification. La dialectique, si l'on peut dire, se dépersonnalise (par exemple quand un métaphysicien prévoit et discute une objection, il est évident que la question *qui* ? n'a aucun sens...). Mais aux plans inférieurs de la pensée, la réponse *adhère*, si l'on peut dire, à un contexte non explicité — duquel il doit être fait abstraction. Le terrain *de rencontre* n'est pas nivelé (ex. : le montagnard qui dit au citadin « vous y serez en cinq minutes »). Ce nivellement, il faut le répéter, est la condition de toute objectivité véritable (nécessité d'un chiffre bien établi, etc).

Il est important de noter que cette question : qui ? cesse absolument de se poser pour ce que j'ai appelé le soliloque, à quelque plan qu'on le considère (aussi bien celui du malade imaginaire qui s'interroge sur ses sensations que celui du métaphysicien qui discute avec lui-même) ; le *je* correspond précisément à ce refus de poser la question *qui*, parce qu' « il n'y a pas lieu ». Seule une réflexion supérieure mettra en doute l'objectivité même de cet ordre de réponses : encore ceci est-il à préciser. Mais il est évidemment des domaines où il est impossible de ne pas poser la question *qui* : l'ordre du témoignage. C'est alors la question de poids, de garantie, de *signature* (ce sera seulement, je le répète, par réflexion, par application de cette méthode à moi-même que je m'interrogerai sur la valeur de ma propre signature [1]). Le *qui* est donc essentiellement une signature, un cachet, une marque dont la valeur *doit* être, mais n'*est pas* spontanément mise en question ; l'enfant commence sans doute par croire ce qu'on lui dit ; le dialogue est un soliloque, il traite la réponse de l'autre comme une réponse de soi, au lieu que l'adulte — le savant du moins — traitera la réponse de soi comme la réponse d'un autre. Le problème du *qui*, c'est donc celui de la crédibilité, et sans doute ne se pose-t-il en fait à l'origine que pour autant qu'il y a discordance entre la réponse reçue et la réponse attendue.

Idée d'une *marque* absolue de réponse qui serait la réalité même (la *marque* suprême, la *marque* étalon). Est vrai tout ce qui porte cette marque. On admettra au fond que c'est cette marque qui confère la vérité.

1. Mais, par là, je cesserai de me traiter comme moi.

Mais ici il faut préciser. Une réponse ordinaire nous apparaît comme exprimant (exactement ou non) ce qui est ; nous posons donc une différence entre le fait et la réponse portant sur le fait, celle-ci étant traitée par nous comme une médiation entre *lui* et nous. Cette différence s'abolit-elle jamais ? Il ne le semble pas. Il y a toujours à nos yeux action médiatrice. Dans le cas de l'expérimentation, c'est l'expérience elle-même qui fait fonction de médiateur, d'interlocuteur ; le fait reste pour nous un pur *lui*, non pas un *toi*. En d'autres termes la réalité se définit, semble-t-il, pour nous comme quelque chose qui ne répond jamais, mais où toute réponse doit être puisée, même dans le cas simple de celui qui demande à un ami comment il se porte. D'où un nouveau problème : comment cette réalité, ce pur *lui*, alimente-t-elle, suscite-t-elle ou simplement permet-elle la réponse ? Le cas le plus intéressant, le plus crucial est, semble-t-il, celui où la question porte sur une expérience privée. Je demande à quelqu'un : « êtes-vous content » ? ma question se donne à elle-même comme répondue dans le *fait* ; la réponse va introduire dans ma disjonction une détermination. Le « fait » est pensé comme préexistant à une réponse dont la fonction semble consister à le libérer ou encore à le débiter. Mais en demandant une réponse, ma question se suppose comprise ; elle implique ce postulat qu'elle-même et la réponse se rencontreront (ici l'identité de *l'idée* de contentement) ; une question se pose donc comme exactement reflétée dans un entendement qui la confronte avec le fait (le « lui ») et débite celui-ci sous forme de réponse. Il est évident que c'est cette confrontation qu'il importerait de définir. Ma question est destinée à déterminer l'autre à se demander : suis-je content ? mais comment se *répondra-t-il* à lui-même ? comment le *pur lui* se libérera-t-il en q uelque sorte pour aller au devant de la question et pour y répondre ? ou encore comment l'expérience pure s'insérera-t-elle dans la dialectique ? Il semble qu'il faille que cette expérience pure soit elle-même questionnée, qu'elle devienne un « toi » et qu'elle réponde. Mais ne nous engageons-nous pas dans une régression infinie ? cette réponse de l'expérience pure (manière d'être) elle-même, comment se produira-t-elle ? Il me semble indispensable de noter que dans tel cas particulier elle ne se produira pas forcément : il se peut que l'expérience pure refuse de répondre. Mais qu'elle refuse ou non, il est évident qu'il faut qu'elle soit pour ainsi dire convertie, muée elle-même en

personne qui *a* ou au contraire qui *n'a pas* de terrain de rencontre avec la conscience qui questionne. Du moins est-elle suffisamment capable de réflexion pour reconnaître si ce terrain de rencontre existe ou non. De toutes façons la question fonctionne comme un appel, comme un signal qui peut être ou ne pas être entendu. Ici il y a lieu de considérer le cas où je ne peux pas répondre parce que je ne sais pas. L'appel est lancé, mais rien ne répond. Si au contraire l'interlocuteur sait, sa science (objective) se convertit en un *toi* qui répond. On me demande : quand est mort Descartes ? je réponds : en 1650. Qu'est-ce que cela veut dire ? ce n'est pas le fait même qui répond (la vérité éternelle, le pur *lui*) ; c'est cette vérité en tant qu'elle se transforme en un interlocuteur. Encore faut-il se demander si entre la vérité éternelle et une connaissance de cette vérité il n'y a pas une distinction à faire. Mais cette question même n'est pas bien posée. A approfondir. Il convient de remarquer qu'une vérité telle que *Descartes est mort en* 1650 ou *Prague est la capitale de la Bohême* ne peut être définie *que* comme réponse à une question possible. Dire que je sais que Prague est la capitale de la Bohême, c'est essentiellement dire que je suis en mesure de répondre à la question : quelle est la capitale de la Bohême ? Un savoir (le savoir de quelqu'un) ne peut donc être considéré que comme un ensemble de réponses susceptibles de se libérer dans telle ou telle situation ; le savoir véritable est, bien entendu, celui qui est utilisable dans un très grand nombre de situations différentes. Mais il semble à la fois illégitime de dire que ce savoir est en acte, et excessif de soutenir qu'il n'est qu'en puissance. Notion médiane à trouver, c'est-à-dire à construire. C'est en ce sens que savoir, c'est pouvoir (d'autre part j'ai indiqué que la réponse est un signe, c'est-à-dire un signal susceptible d'être utilisé, d'orienter l'action, c'est-à-dire ici le progrès ultérieur de la connaissance).

Je note qu'à ce qui précède se rattachent des questions capitales, comme celle de la nature de l'effort de remémoration. Je cherche un nom oublié, c'est-à-dire que je questionne : je peux chercher ce nom dans un dictionnaire qui fait ici fonction de médiateur entre la réalité et moi-même ; je sais que ma question est répondue, (par exemple je ne trouve pas le nom de l'auteur de *Rome Sauvée*, mais je sais que cet auteur existe, a un nom). Mais mon appel à moi-même ne semble pas entendu. Je ne cherche cependant à me rappeler que ce que je

sais avoir su (c'est-à-dire peut-être savoir). Il semble qu'à la question initialement posée il faille que quelque chose réponde : « présent » ou encore « nous avons cela ». Cet appel est en somme adressé à la confuse multiplicité intérieure qui est mon *toi* permanent (ce toi qui ne saurait être converti en lui, si ce n'est en tant que je l'appelle moi ou — monstrueusement — mon moi) ; c'est, semble-t-il, de cette multiplicité qu'émane la première réponse. Et tout se passe ensuite comme si cette multiplicité intérieure cherchait pour moi jusqu'au moment où le souvenir surgit et dit : c'est moi [1].

Il semble en somme qu'une expérimentation ait lieu, à laquelle celui qui questionnait cesse de prendre part aussitôt qu'il a lancé son appel. A la limite pourtant la réponse est immédiate [2].

Du point de vue dialectique — et c'est aussi le point de vue de l'expérience — c'est-à-dire dans un monde où la pensée progresse par questions et réponses, il ne peut y avoir de donné pur, c'est-à-dire ne comportant ou ne permettant aucune question et aucune réponse ; cet immédiat qui serait l'insignifiant pur ne peut s'insérer nulle part dans la dialectique, et celle-ci ne peut pas non plus — par définition — en procéder. Mais il va de soi que ceci se rapporte à un monde purement abstrait, à un monde où il serait impossible de jouir.

Dans la jouissance, il y a, semble-t-il, identité du médiateur et du médiatisé (le *toi* se confond avec le *lui* bien loin de n'en être qu'une expression) ; je suis en communication [3] avec la chose même, et non pas avec un signe de la chose, mais par là même la chose cesse d'être simplement la chose au sens théorique, elle cesse d'être signifiée. C'est en ce sens que l'art, comme l'amour, est révélation ; il implique un don. Or dans le pur *lui* [4] il ne saurait être question de don ; et par là s'éclaire la nature de l'acte par lequel nous affirmons l'indépendance de l'objet. Nous n'admettons pas qu'il s'adresse à nous, ou que nous soyons pour lui ; au contraire l'œuvre

1. Le souvenir oublié, c'est le souvenir muet.
Note de 1925. Il faudrait examiner de plus près en quoi consiste cette recherche ; c'est une sorte de réarrangement de soi en fonction de l'élément qu'il s'agit de faire affleurer à la surface

2. Dans le cas où le réarrangement est superflu ; où la multiplicité intérieure est spontanément organisée de façon que l'élément demandé soit au premier plan.

3. N. de 1925. — Ce terme de *communication* est, on le verra plus loin, absolument impropre.

4. N 1925. — Plus exactement dans tout ordre où subsiste une relation avec *lui*, relation impliquant l'interposition d'un *toi*.

d'art, en tant qu'elle n'est pas une simple chose (une toile, du papier noirci, etc.) nous est essentiellement destinée. Elle se révèle à nous ; elle tient compte de nous : nous sommes pour elle. Il y a là un passage intéressant au problème de la finalité.

23 *août* 1918.

Dans le jugement en *je*, c'est l'immédiateté (absence de sujet — non-rapport à un sujet ; « unrelatedness ») de l'état qui fait fonction de sujet. Ceci à préciser. *Je suis fatigué.* Il y a un *feeling* pur et simple, c'est-à-dire un absolu, ou quelque chose qui imite un absolu, qui n'est pas rapporté, médiatisé. Dans le jugement en *je* c'est précisément cette non-relation qui fait fonction de *lui* et à laquelle le *feeling* devenu prédicat est rapporté. On dialogue alors de la façon suivante : « Quelqu'un est fatigué. — Qui ? — Moi ». Ceci n'aurait aucun sens si ce « moi » n'était destiné à un autre interlocuteur pour qui « moi » est quelqu'un en particulier : un tel. Et je ne deviens pour moi-même un tel que par l'idée médiatrice de l'autre pour qui je suis un tel. En principe et à la rigueur je ne suis absolument pas un tel pour moi, *je* suis la négation même d'un tel. Par là apparaît clairement l'analogie au moins extérieure qui existe entre *je* et une pensée en général (*Denken überhaupt* des Kantiens) qui n'est certes pas non plus *une telle* et à laquelle se réfère tout jugement.

Mais ce *je* semble bien se poser toujours en face d'un toi pour qui je suis moi-même un *toi* ; et c'est en fonction de ce dialogue et par rapport à lui que peut se définir un *lui*, c'est-à-dire un monde indépendant ou du moins traité — fictivement sans doute — comme tel. Là est la portée profonde du trialisme de Royce qui me paraît s'être insuffisamment explicité. Toute réalité indépendante, dirai-je en un langage plus intelligible, peut et doit être traitée comme un *tiers*. Et si un tiers suppose un dialogue, il n'est pas moins vrai de dire que tout dialogue se donne à lui-même un tiers.

J'entrevois comme un lent passage de la dialectique pure à l'amour, à mesure que le toi devient de plus en plus profondément un toi ; il commence en effet par être essentiellement un lui qui n'a que la forme du toi, si je puis dire. Je rencontre un inconnu en chemin de fer ; nous parlons de la température, des nouvelles de la guerre, etc. mais même en tant que je m'adresse à lui, il ne cesse pas d'être pour moi « quelqu'un », « cet homme-là » ; il est au premier chef *un tel* dont j'apprends à con-

naître peu à peu la biographie, les tenants et aboutissants. Et pour autant qu'il est pour moi un tel, je m'apparais à moi aussi comme tel autre (ceci permet de comprendre profondément le sens de l'expression anglaise *self-conscious*) [1]. Un autre se communique à moi par des signes qui se croisent avec des signes de moi : voilà tout. Mais il peut se faire que, de plus en plus, j'aie conscience de dialoguer avec moi-même (ce qui ne veut pas du tout dire que l'autre et moi nous soyons ou même me paraissions identiques), c'est-à-dire qu'il participe de plus en plus à cet absolu qui est « *unrelatedness* » : nous cessons de plus en plus d'être un tel et tel autre. Nous sommes « nous » simplement [2]. Dans le vieux langage philosophique on aurait dit que c'est de moins en moins un objet pour moi ; mais je crois cette façon de s'exprimer ambiguë et peu intelligible. L'être que j'aime est aussi peu que possible un tiers pour moi ; et en même temps il me découvre à moi-même, puisque l'efficacité de sa présence est telle que je suis de moins en moins *lui* pour moi ; mes défenses intérieures tombent en même temps que les cloisons qui me séparent d'autrui. Il est de plus en plus *dans* le cercle par rapport auquel, extérieurement auquel il y a des tiers, des tiers qui sont les autres. Mais la connaisance du tiers ne le supprime pas comme tiers ; et inversement : il y a des catégories, si l'on peut dire, qui ne se recouvrent pas. Peut-être faudrait-il distinguer connaissance et familiarité en prenant ce dernier mot dans son acception originelle — non dans le sens d'accoutumance. Il n'est pas sûr d'ailleurs qu'entre familiarité et amour il n'y ait pas encore une autre distinction à établir [3].

8 *décembre* 1918.

Etant donné le rapport de pensée à chose qui semble enveloppé dans l'acte de prédication, il convient d'observer :

1. N. 1925. — D'une manière générale, plus mon interlocuteur m'est extérieur, plus je me suis du même coup et dans cette mesure extérieur à moi-même, plus j'ai conscience, non de ce que je suis, mais de mes qualités ou de mes fautes, de mes particularités

2. N. 1925. — A cela se lie cette expérience d'une richesse inépuisable, d'un perpétuel « encore » qui est le contraire même de l'ennui. Et cette remarque a une grande importance pour la notion qu'on doit se faire de la durée.

3. Je tends à croire que je ne peux parler de mon âme que dans la mesure précise et exclusive où ce rapport d'amour dont la dialectique est à la fois l'émergence intellectuelle et à quelque degré la négation s'établit entre moi et moi-même. Seulement les mots trompent. Il n'y a pas ici des termes et un rapport entre eux. Il y a un ensemble réellement indécomposable (qui est l'intimité avec soi, la vie intérieure).

1°) que la chose ne peut jamais être regardée comme une somme de prédicats, le signe + ne se rapportant qu'à la forme toute mentale de l'accumulation (la juxtaposition des intérêts).

2°) que le prédicat n'est que la symbolisation, la fixation d'une réponse à une question déterminée, en sorte qu'on peut dire que *A est p* signifie seulement : en fonction de l'intérêt *i*, A répond *p* ;

3°) que se demander ce qu'est A en dehors des prédicats a, b, c, d, c'est ou bien se demander quels sont ses autres prédicats (ce qui a peut-être un sens quels que soient les prédicats énumérés, car il se peut qu'un dénombrement exhaustif soit impensable), ou bien se demander ce que A répond à une question qui n'est aucune des questions pensables, c'est-à-dire à une absence de question. Mais nous savons que cette réponse n'est pas exactement Zéro. C'est : *ceci*. A c'est un prédicat (ou un ensemble de prédicats) déterminé et affecté de l'indice *ceci* ; et c'est cet indice qui confère seul à A son apparente substantialité. [1]

On n'a donc pas le droit de dire que A se réduit à un ensemble de réponses ; les questions elles-mêmes ne sont possibles que sur la base du *ceci*, de la présentation immédiate.

10 *décembre* 1918.

Evidemment la chose est ce qui ne se conserve pas ; c'est en tant que choses, non en tant que corps, que nous sommes mortels.

Cette phrase obscure se réfère à un ensemble de réflexions non datées que je reproduis ici, malgré leur caractère peut-être partiellement contradictoire.

N'est susceptible d'être pensé comme conservé que ce qui peut aussi à la rigueur être conçu comme dispersé ou perdu.

La conservation implique l'action d'une force qui s'oppose à la dispersion, c'est-à-dire une unité concrète pensée comme extérieure ou intérieure au tout, qui est donc lui aussi, en un autre sens, une unité concrète, ou du moins est traité comme tel.

L'idée de conservation implique celles de sauvegarde et de valeur : le tout vaut comme tout ou bien pour soi ou bien pour l'agent qui le conserve (je n'approfondis pas pour l'instant cette distinction).

1. Distinguer ici A et un *A*. Tout jugement portant sur *un A* est au fond hypothétique ; le jugement sur A est catégorique.

Il y a continuité entre l'acte par lequel je pense le tout comme tout (non pas seulement comme agrégat) — celui par lequel je lui assigne une valeur, une qualité — celui par lequel je le conserve.

Exemple : l'acte de conserver une lettre au lieu de la jeter ou de la déchirer.

Toujours ou bien l'accent est mis sur l'identité de lieu, ou bien il est fait abstraction du changement de lieu, si celui-ci se produit.

Superficiellement il semble qu'il y ait une différence profonde entre la conservation d'une chose par quelqu'un et la conservation de soi par soi ; et le premier cas paraît plus simple que le second. Mais une réflexion plus profonde montre qu'il n'en est rien.

Je décide de conserver une lettre. Qu'est-ce que cela veut dire ? d'une part que je pose la lettre comme unité concrète présentant une valeur (d'un ordre quelconque et inutile à préciser ici), puis que cet acte nie les forces de dispersion (je ne spécifie pas davantage) qui s'exercent par le seul fait que la lettre est un agrégat et n'est pas liée nécessairement à telle place (qu'elle peut donc être déchirée, serait-ce par mégarde, égarée, etc.) Mais je ne puis en fait conserver la lettre que parce que je la pense en même temps comme objet physique et parce que je tiens compte de la manière dont elle m'est donnée et des agents de dispersion possible. A la racine de la conservation de *la lettre*, il y a donc *l'idée de la lettre*. Celle-ci n'est pas extérieure à celle-là. Elles forment un ensemble autonome. La conservation est liée au fonctionnement de cet ensemble ; ce qui en est le centre vivant, c'est la valeur, la qualité active de la lettre. Je ne pourrai jamais parler de conservation que pour autant que je construirai par l'imagination un ensemble de ce type (qualité par laquelle un agrégat se nie à quelque degré comme tel ou comme simplement tel). Une série de conséquences importantes découle de là. D'abord l'idée de conservation ne peut s'appliquer à l'univers pris dans sa totalité qu'à condition qu'il ne soit pas regardé comme une somme, comme un ensemble d'éléments juxtaposés.

Application à la Mémoire.

On demandera si les souvenirs se conservent ou s'il y a une activité qui tend à les conserver. Mais cette distinction n'a pas de sens. Les souvenirs ne sont pas extérieurs à l'activité psychique. L'idée de conservation implique le lieu dans la mesure où ne peut être conservé que ce qui *sous un certain rapport* est un agrégat. Les souvenirs ne peuvent être conservés que pour autant qu'ils sont des éléments — c'est-à-dire susceptibles d'être dispersés. Mais que veut dire ceci ? Y a-t-il vraiment un sens où on puisse traiter le souvenir comme un élément ou un agrégat susceptible de se défaire ? Il semble qu'il faille reconnaître qu'en réalité les idées spatiales de perte, de dissémination impliquent au fond quelque chose de spirituel. Je dis qu'un tout se disperse : cela signifie qu'il cesse d'être donné comme tout à une activité psychologique à laquelle je me réfère... Perdre, c'est toujours et par essence même oublier. L'expérience mnémonique est en réalité à la racine des expériences rudimentaires auxquelles on prétend la réduire.

On dira qu'il peut y avoir perte absolue, disparition totale. Mais il est évident qu'il n'y a disparition que pour ceux qui survivent et se souviennent, qui opposent leur *maintenant* à un *alors* imaginé ou remémoré — mais surtout qui ont à un moment donné perdu de vue, laissé échapper hors des prises de leur attention cela précisément qu'ils cherchent maintenant en vain à ressaisir... Ne peut-on concevoir cependant une attention vigilante, continue, mais impuissante à retenir ce qui se disperse : la mère qui ne peut pas sauver son enfant mortellement atteint ? La puissance effective de sauvegarde est-elle la mesure de l'amour ? nous ne pouvons guère le penser en raison de l'hétérogénéité radicale qui semble exister entre la puissance spirituelle, salvatrice, et les forces de dispersion qu'elle affronte — hétérogénéité qui semble liée à la nature même du fini. La puissance spirituelle nous apparaît — à tort ou à raison — comme ne pouvant triompher que de l'inattention, de la dispersion spirituelle : c'est seulement, croyons-nous communément, de cette façon indirecte qu'elle peut triompher de la dispersion matérielle, des forces matérielles anarchiques. La puissance spirituelle,

la volonté de salut s'imposant directement, pour les subjuguer, aux forces physiques de dissolution, ce serait au sens technique, le miracle [1], la recréation.

Le problème de la conservation du passé.

Il y a un sens où ce que nous appelons un événement est une vérité éternelle (un ensemble de jugements qui se croisent) ; et en ce sens-là il serait absurde de parler de conservation. Il n'y a conservation que de ce qui dure — de ce sur quoi *le temps mord.* Il semble que le passé ne puisse se conserver que dans la mesure où il se transforme en se survivant à lui-même (de même que dans une mélodie les premières notes sont transformées par les suivantes qui leur font prendre une valeur qu'elles ne pourraient avoir par elles-mêmes) ; le souvenir immobile de Bergson est pure abstraction, il ne peut durer, il ne peut se conserver. Pourtant, dira-t-on, la lettre conservée ne dure pas. Mais elle dure dans et par la pensée qui la conserve, qui veille sur elle. Elle dure en tant qu'elle est incorporée à un vivant, et il en est ainsi de l'événement qui dure en tant qu'il est remémoré et coloré par le présent mouvant qui l'évoque et se l'oppose. On pourrait être tenté de dire aussi que la lettre dure matériellement, en ce qu'elle s'use — l'écriture s'efface, etc. Mais tout cela n'est que l'expression temporelle de la lettre considérée comme chose, comme agrégat, de la lettre en tant qu'elle n'est pas conservée.

Seulement les difficultés affluent. Le principe qui conserve apparaît comme durant lui aussi. Et d'autre part cette durée implique la conservation de soi, etc. Ne serons-nous pas réduits, par cela même que nous verrons en Dieu le principe premier de toute conservation, à le convertir en une vérité éternelle ? mais une vérité éternelle est impuissante à conserver, ou, si l'on veut, à sauver.

L'éternel : est-ce la limite inférieure de toute conservation ? *cela sur quoi le temps ne mord pas* ? en ce sens l'élément seul serait éternel ; l'indéterminé, le non-qualifié (car toute qualité se réfère à un ensemble de qua-

1. N. 1925. — Mais n'y a-t-il pas au fond de nous-mêmes quelque chose qui proteste contre cette dissociation trop stricte des deux types de dispersion, le pressentiment d'une autre vérité encore informulable ?

lités autres et par suite est engagée dans la durée). Il est évident qu'entendu en ce sensj l'éternel est l'infra-temporel, l'éternité n'est qu'une valeur négative. Mais peut-on concevoir une limite supérieure de la conservation ? là est le vrai problème de l'éternité. Il est infiniment obscur : car si on conçoit comme positivement éternel l'acte qui appréhende une durée comme tout, comme présent — il semble que cet acte lui-même doive être ou bien un instant, privilégié peut-être, mais néanmoins engagé dans une durée qui le déborde, ou bien une simple vérité, c'est-à-dire un abstrait.

Il me paraît avéré dans tous les cas que l'éternel ne peut être défini en dehors de tout rapport à la valeur (sous peine de se réduire à ce que j'ai appelé l'infra-temporel)...

Réfléchi de nouveau sur le rapport mystérieux entre conservation et création. Il n'y a conservation que dans l'ordre du créé qui est aussi l'ordre de ce qui *vaut* (la conservation impliquant la lutte active contre la dissolution).

Nous tendons à regarder ce qui nous arrive comme une succession de films qui passent devant nous, mais ne vont nulle part, ne viennent de nulle part. Image inintelligible. D'ailleurs ce rapport entre quelque chose qui arrive et le moi auquel *cela* arrive est impossible à concevoir. Je crois qu'il y a là un gouffre encore à peu près inaperçu.

11 *décembre* 1918.

Sur la possibilité de prédire (à propos de l'extraordinaire cas T).

A quelles conditions la prédiction est-elle possible ? Prophétiser, c'est voir, il faut donc que ce qui arrivera soit déjà, mais en quel sens ? cela ne peut être présent au sens où l'est un objet voilé qui se découvrira pour moi tout à l'heure. La question *où* ? n'a pas de signification ici (où est-ce ?). Ce qui sera est déjà, mais pour un autre. Cet autre lui-même — prévoit-il ? peut-être, mais dans ce cas nous n'avançons pas ; la question se pose à nouveau pour l'autre. Il faut donc que cette série peut-être très longue de consciences qui voient ait pour terme une conscience maîtresse du devenir, qui soit à la fois le présent et l'avenir. Ceci peut être précisé à l'aide d'exemples. J'improvise une histoire, mais je sais où je veux en venir ; je ne prévois pas seulement la situation vers laquelle tend mon récit. Je sais ce que ce sera parce que je veux que cela soit. *Je projette.* Toute pré-

diction me paraît impliquer la participation peut-être tout à fait indirecte à la vie d'une conscience qui projette. Cette conscience ne prévoit pas, elle crée par avance. Mais les applications de ceci sont innombrables. Tout d'abord il se peut que je *voie* ce qui ne sera pas ; car il est concevable que la conscience maîtresse du devenir ne soit pourtant pas toute-puissante et ne soit pas en mesure de réaliser son projet. Dès lors on devra reconnaître qu'il a pu y avoir vision effective sans que la prophétie soit confirmée par les faits. D'autre part cette conscience, en tant qu'elle improvise, peut être amenée à se servir, en vue de ses fins propres, d'une matière empirique qui lui est fournie du dehors. Il se peut qu'il y ait là de l'imprévisible du point de vue des êtres qui participent à sa projection, cela dans la mesure où il y en a pour elle-même, où elle ne sait pas comment elle s'y prendra. Il se peut également que ce qui est impossible pour elle soit au contraire d'un autre point de vue, au sein d'un autre système de références, objet de prédiction possible.

Il est évident que ce que je comprends très mal, c'est le rapport de cette conscience ou supra-conscience à la mienne ou à la vôtre. Elle m'apparaît comme à la fois plus riche et plus efficace : elle serait dotée, en somme, d'une puissance de concentration supérieure. Mais est-elle à proprement parler une « autre » ? On serait tenté de dire que nous sommes organiques par rapport à elle. Mais ceci est-il intelligible ?

12 *décembre* 1918.

Découvert ce matin une articulation capitale. Les questions auxquelles je puis répondre sont exclusivement celles qui portent sur un renseignement que je suis susceptible de donner (fût-ce sur moi-même). Ex. : quelle est la capitale de l'Afghanistan ? aimez-vous les haricots ? Mais plus il s'agit de ce que je suis comme totalité (et non de ce que j'ai) plus la réponse et la question même perdent toute signification ; par ex. : êtes-vous vertueux ? même : êtes-vous courageux [1].

Voilà pourquoi cela n'a au fond aucun sens de demander : croyez-vous en Dieu [2] ? si la croyance en Dieu est saisie comme mode de l'être, et non comme opinion sur l'existence d'une personne. De même peut-être pour la croyance en l'immortalité. Il suit de là :

1. N. de 1925. — Ceci rejoint le problème central d'*Un Homme de Dieu*.
2. N. 1924. — Dans la mesure où la croyance en Dieu est réelle, elle est une manière d'être, une modification ontologique.

1°) que la croyance d'un autre ne peut être connue de moi (elle ne peut être objet de questionnaire) ;

2°) et ceci est capital : dans la mesure où toute réflexion où tout dialogue avec moi-même est la reproduction intériorisée d'un dialogue avec autrui, ma croyance ne peut pas plus que mon être devenir objet pour moi : je ne peux pas réellement m'interroger sur elle (Là est le sens le plus profond du *Palais de Sable*, il me semble que je ne l'avais jamais compris aussi clairement). Dès lors Dieu ne peut jamais être un tiers par rapport à la dyade moi-sujet, moi-objet, et ceci donne tout leur sens aux notes du 23 juillet 1918.

Eclaircissements : la croyance d'un autre — préciser ce que ceci veut dire — ne peut être pour moi qu'objet de croyance ; mais du moment où je crois *à elle*, je crois *avec lui*. En fait, l'incroyant ne croit pas à la croyance d'autrui ; j'entends par là non pas qu'il la juge insincère (bien que ce soit souvent le cas), mais qu'il interprète cette croyance comme un jugement d'existence erroné. Quand on me dit : croyez vous en Dieu ? on pense me poser une question de type : croyez-vous Mars habité ? ou de la forme : êtes-vous impressionnable ? Dans les deux cas on reste à côté de ce qui est essentiel dans la croyance : à savoir une façon personnelle de qualifier métaphysiquement le monde, c'est-à-dire l'expérience [1]. Il est certain d'autre part que l'attitude du sceptique consiste le plus souvent à regarder la croyance comme une disposition subjective à laquelle correspond peut-être une réalité. Mais ce dualisme est sûrement intenable. Car penser Dieu, c'est le penser comme lié à l'affirmation qui porte sur lui, (et sans doute comme y ayant part) ; penser Dieu comme réel, c'est affirmer qu'il est important pour lui que je croie en lui, au lieu que penser la table, c'est la penser comme entièrement indifférente au fait que je la pense. Un Dieu que ma croyance n'intéresserait pas ne serait pas Dieu, mais une simple entité métaphysique. Le sceptique dira-t-il : soit ; *ou bien* vous croyez en Dieu, mais votre croyance ne qualifie que vous-même, *ou bien* votre croyance a une valeur métaphysique, et dans ce cas elle importe en effet à Dieu ?

1. N. 1925. — Cette façon de s'exprimer ne me paraît aujourd'hui ni très claire ni très adéquate ; il ne s'agit pas en effet d'une qualification en soi contingente par rapport à l'objet auquel le sujet la conférerait, mais d'une relation *sui generis* entre l'individu réel qui n'est ni forme impersonnelle ni pur contenu empirique et la réalité à laquelle il adhère et se saisit comme adhérant dans l'invocation.

Je veux chercher ce que signifie au juste la première alternative.

Elle consiste à opposer à une affirmation (je crois en Dieu), qui est censée devoir en droit se muer en question, cette réponse (*oui, mais* Dieu n'est pas) ; c'est-à-dire à admettre que la *réalité* (?) oppose par la bouche d'un interprète averti ou informé une réponse négative à cette question même ; une personne renseignée vous déclare que le *lui* n'est pas divin. Mais ceci pouvant s'intérioriser pour le croyant lui-même, il est évident que nous arrivons à nous placer absolument en dehors des conditions précédemment définies, puisque nous avions spécifié que Dieu ne peut pas faire fonction de *lui*, de *tiers* par rapport à un dialogue [1]. Ici nous semblons bien dire (à nous-mêmes, ou à autrui ; cela revient au même) : « Vous affirmez qu'il y a un tiers qui est Dieu, mais ce tiers n'est pas Dieu ; il n'y a rien en lui qui soit divin ». Or cette réponse *à une question qu'on ne posait pas* est dénuée de sens (puisque justement on excluait la possibilité d'un rapport triadique entre le sujet, lui-même et Dieu). Dès lors la première alternative n'a pas de sens ou plutôt n'est qu'une confirmation négative de ce qu'on avait d'abord posé.

Peut-être ces réflexions projettent-elles quelque lumière sur la terrible question du rapport entre le sujet et les prédicats. Ne peut-on pas dire en effet que dans la mesure où le sujet est réellement (au sens où je suis), il ne comporte pas plus que moi-même une détermination par voie de questions et de réponses ? A la question : que suis-je ? je ne sais que répondre, au lieu qu'à la question : suis-je blond ? suis-je gourmand ? etc. je puis répondre sans peine. Du moment où je pense une chose comme sujet (et cette manière de la considérer peut être dans certains cas illégitime, je crois) je la pense comme susceptible de répondre à des questions détaillées, non à une question globale [2]. Ceci est très

1. Il est essentiel de noter que tout ceci se rattache à ce que j'a dit autre fois de l'invérifiable. Est vérifiable tout ce qui est de l'ordre du *lui* ; est invérifiable (c'est-à-dire transcende toute vérification) ce qui ne comporte qu'un rapport dyadique (Il faudrait ajouter que la vérification suppose la possibilité de substitutions en nombre indéfini, substitutions qui ne sont au contraire pas concevables, là où je suis en présence d'un *toi*. Ceci est capital).

2. C'est bien pour cela que la substance est inconnaissable, c'est-à-dire déborde la dialectique : et d'ailleurs cela se comprend aisément : comment pour nous répondre pourrait-elle faire autre chose que se détailler ? Si elle se livre en gros, le moment du *lui* et celui du *toi* s'identifient ; nous sommes dans le dyadique (c'est-à-dire hors de la connaissance qui porte sur une tierce réalité).

clair pour une personne ou peut-être même pour Dieu. Mais il se peut que ce soit en vertu d'une confusion et par analogie que je traite une chose comme *ayant* des caractères et comme étant indéfinissable en dehors de ces caractères qu'elle possède. Peut-être l'idée de chose (sujet) est-elle à éliminer tout à fait, et c'est ce que je tends à croire. Dira-t-on que ce substantialisme est aussi injustifiable en ce qui me concerne moi ? Mais pour autant que je me pense comme moi (et toute décision, toute action suppose cela) je me traite comme un tout ; de même dans la mesure où j'aime, où je suis aimé, etc. Nous arriverions donc à cette importante proposition : dans la mesure où une réalité est traitée comme un tout elle est transcendante au cours d'une pensée qui procède par questions et réponses ; il ne peut s'établir entre la conscience et elle qu'un rapport dyadique (ou plus exactement ce qui apparaît à la réflexion comme un semblable rapport ; car lorsque nous ne sommes que deux nous sommes en une certaine manière un seul, puisque le pseudo-dualisme des épistémologistes est en réalité un trialisme). Le rapport dyadique, c'est ce que dans mes recherches antérieures j'ai appelé participation. Par là l'unité complète se fait entre mes réflexions d'aujourd'hui et celles de naguère. On commence à voir par là que croire en Dieu ce sera entretenir avec le réel des relations dyadiques. Mais il est évident que cette formule excessivement abstraite demande à être élucidée et spécifiée.

Dieu, c'est la réalité en tant qu'elle ne peut absolument pas être traitée comme *elle* ; n'est-ce pas ce que je voulais dire quand je prétendais qu'il n'y a pas de jugements possibles sur Dieu ? mais ceci est encore à approfondir. N'y a-t-il pas des jugements en *toi* ? Lorsque je dis à quelqu'un : *tu es bon.*

Mais il faut noter, me semble-t-il, que tout jugement en *toi* est destiné à être entendu ; il y a en lui une finalité qui n'existe pas dans le jugement en *il.* On m'objectera que celui-ci est destiné à renseigner. Mais précisément ceci ne s'applique pas au jugement en *toi*, ou du moins seulement à la deuxième puissance. Tout jugement en *toi* exprime un rapport de moi à l'interlocuteur, ainsi que la volonté que ce rapport soit connu de lui. (Tu es bon = apprends que je te trouve bon). Il n'y aurait en somme que des rapports personnels entre le croyant et Dieu, et se mettre en dehors de la croyance, ce serait s'interdire de penser Dieu.

Pourtant toute cette théorie est une réflexion sur la croyance, mais qui implique la non-conversion de la croyance en un rapport de sujet à objet. A voir.

14 *décembre* 1918.

Existence et prédication. N'existe que ce qui peut être objet de prédication, ce qui peut être repéré (pour émettre un jugement d'existence, il faut repérer par prédicats). D'où une relation très nette entre le fait qu'il n'y a pas de sens à dire que Dieu *existe* et l'impossibilité de lui attribuer des caractères, de le convertir en *lui*.

Mais cette façon de penser Dieu ne revient-elle pas à le rendre entièrement dépendant de moi, puisque seul l'objet est saisi comme indépendant de l'acte par lequel je le conçois ? D'où ce problème évidemment absurde mais qu'il est difficile de ne pas poser : qu'est Dieu en tant que je ne pense pas à lui ? seulement (outre que les mots penser à Dieu recouvrent une foncière ambiguïté) il est clair que demander cela, c'est de nouveau convertir Dieu en un tiers. Voici une personne qui était avec moi, elle me quitte, je me demande ce qu'elle est devenue ; cette question a le même sens que pour une chose. Elle n'est possible que parce que cette personne peut dans une certaine mesure être traitée comme une chose. Mais pour autant qu'il y a entre elle et moi un rapport spirituel cette question change de face. A *préciser*.

Je vois mieux le sens du jugement en *toi*. En tant qu'il renseigne il implique qu'il y a *en toi* du *lui* pour *toi-même*, ou tout au moins que j'admets qu'il en est ainsi. Voici ce que je veux dire : si vraiment mon jugement *tu es* ou *tu n'es pas* ceci ou cela ; *tu as ou tu n'as pas telle qualité* est destiné à te renseigner, c'est que j'admets qu'il y a en toi quelque chose qui n'est pas pour toi et sur quoi tu m'as (au moins virtuellement) interrogé. Si au contraire ce jugement n'a pas pour objet de te renseigner sur toi, il ne porte donc que sur moi (c'est sur moi qu'il te renseigne) ; c'est alors en *moi* qu'il y a du *lui* pour toi (tu es bon : je t'admire, etc.). Comment ces réflexions s'appliquent-elles à Dieu ? la première forme est sûrement inapplicable ici ; car au fond c'est une forme en *lui* : je te parle de quelqu'un d'autre qui ne se confond que verbalement avec moi. Maintenant peut-il y avoir en moi du *lui* pour Dieu ? il semble que la question doive être modifiée pour présenter un sens intelligible. Le deuxième forme ne me semble pas plus

acceptable : car dire il y a du *lui* en moi par rapport à Dieu, c'est penser celui-ci comme tiers, c'est en somme s'entretenir de Dieu avec soi-même. Là est peut-être le sens réel de l'idée d'omniscience divine. Ici comme ailleurs l'expérience de l'amour nous met sur la voie. Il n'y aurait pas en moi de *lui* pour *toi* si nous nous aimions absolument toi et moi, et ceci ne veut pas dire que tu aurais l'intuition de moi-même, mais que je serais *approprié* par toi.

18 *décembre* 1918.

Ce qui m'embarrasse ce matin, c'est de comprendre comment Dieu peut me dépasser infiniment sans devenir *lui* pour moi. Il faut donc reprendre les notions fondamentales pour en bien élucider le sens. En principe et d'une façon courante, l'être auquel je m'adresse est quelqu'un dont je peux parler (et par suite sur qui je peux réfléchir). Cette possibilité implique une double limitation de lui et de moi ; elle suppose que je peux le traiter comme quelqu'un qui n'est pas là, que je peux faire abstraction de lui ; et aussi en ce qui *me* concerne que le lien entre nous n'est pas absolu (de l'être que j'aime absolument je ne puis réellement m'entretenir avec un tiers) : dira-t-on que ceci n'est qu'un sentiment contingent ? l'objection serait peu instructive. En réalité l'être que j'aime n'a pas pour moi des qualités ; je le saisis comme totalité, c'est pourquoi il est réfractaire à la prédication. De même l'œuvre d'art : plus je l'aime et moins je peux la qualifier, moins toute qualification comme telle me paraît adéquate à ce que j'éprouve. Mais l'amour enveloppe-t-il l'affirmation d'un contenu clos, épuisable ? au contraire il porte sur un infini. Rien de plus faux que d'identifier le *toi* à un contenu cerné, circonscrit. La participation à la vie divine ne peut se saisir que comme participation à un infini. Mais celui-ci ne peut être pensé en dehors de cette participation ; c'est ce que j'ai cherché laborieusement à exprimer en 1914. Sans doute cette participation ne se détaille pas, mais cela ne veut pas dire que tout me soit donné à la fois — ce qui n'aurait aucun sens. Lorsque je cause avec quelqu'un pour qui je n'éprouve rien qui ressemble à de l'amour, il m'apparaît comme susceptible de me fournir un certain ensemble de réponses à des questions portant sur lui (comment s'appelle-t-il ? où et quand est-il né, etc.). Il est lui-même, si l'on veut, un questionnaire rempli. Plus j'aime un être, plus je participe à sa vie, et plus cette façon de le penser se révèle

inadéquate. Il est au delà de toutes ces questions qui m'apparaissent comme insignifiantes, comme absolument extérieures.

Cela n'a aucun sens de dire que l'être que j'aime est né à telle date, en tel lieu, etc... Ces déterminations n'enrichissent en rien le contenu (?) sur lequel porte mon amour. Sans doute peut-on conclure de là qu'aimer réellement un être, c'est l'aimer en Dieu. Mais ceci a grandement besoin d'être précisé.

Une autre difficulté se présente. Ne sommes-nous pas obligés de penser quelque chose qui serait *tiers* par rapport à Dieu et au croyant (qui pour eux ferait fonction de *lui*) sans quoi tout dialogue serait impossible ? En d'autres termes ne nous retrouverons-nous pas finalement tout de même dans le triadique ? il est évident que ceci est d'une importance capitale. Le monde serait un tiers dans le dialogue incessant que je poursuis avec Dieu ; mais alors n'est-il pas *lui*, pour tous les deux ?

Voici peut-être : celui qui aime trouve dans les choses de quoi rendre hommage à ce qu'il aime. L'amant *offre* le monde à sa maîtresse, et lui-même s'offre aussi. « Tout cela t'appartient ». Il reste à comprendre comment d'autre part le croyant regarde « tout cela » comme en même temps *créé par* Dieu. En ce moment je ne vois pas ; pourtant je sais que j'ai compris cela. Il y a, semble-t-il, en tous les cas comme une consécration que le croyant confère à Dieu. On pourrait dire métaphoriquement, et en s'écartant beaucoup du langage rigoureux dont je me suis servi, que Dieu attend de chaque croyant qu'il lui confère sa divinité. Ceci permet d'écarter les insolubles problèmes de la théodicée. Il me semble que c'est là ce qu'on pourrait faire comprendre à l'incroyant : il ne peut pas *encore* parler de Dieu... Je trouvais hier cette formule : quand nous parlons *de* Dieu, sachons bien que ce n'est pas de *Dieu* que nous parlons. Et c'est à quoi il faut prendre garde quand on traite de Dieu comme créateur. Je crois que ce n'est là qu'une déformation de ce « Yours, oh ! my God ! » qu'arrache à l'âme religieuse la vue d'un spectacle qui l'émeut. Car cet appel à Dieu n'a de sens et de valeur que là où il y a une émotion. Autrement ce n'est qu'une formule mécanique ou un commencement d'idolâtrie.

Et là est, je crois, le sens du rapport que j'indiquais plus haut. Je donne sans doute à Dieu, mais ce que je donne lui appartenait déjà. Cette consécration est en même temps une sorte de restitution. Tout ceci est sans

doute à approfondir davantage. Tout en appartenant à Dieu, je dois me donner à lui, me tourner vers lui. Il y a là un mystère, mais qui est enveloppé dans la relation même qui m'unit à Dieu.

Conséquences concernant la prière.

Toute prière s'adresse à un être libre (j'entends : qui possède la maîtrise d'un certain ordre) ; elle se pose comme susceptible d'être comprise et d'influencer celui à qui elle s'adresse. Remarquons que lorsqu'elle est adressée à un être fini, elle peut soit n'être pas comprise, soit n'être pas prise en considération. En est-il de même ici pour Dieu ? L'être fini peut n'en pas tenir compte parce que celui qui la lui adresse demeure pour lui un *lui* avec lequel il ne s'identifie nullement. Mais il ne peut se faire que je sois « lui » pour Dieu. Donc en admettant que ce pour quoi j'ai prié ne se soit pas réalisé, je ne pourrai pas dire que ma prière n'a pas été entendue (ou si je le dis, ce sera en cessant d'avoir conscience que c'est à Dieu que je l'adresse : je tomberai dans l'idolâtrie). Mon ressentiment se traduira par une trop humaine formule en « lui ». Dira-t-on que de toutes manières je dois m'incliner devant les arrêts divins et qu'il est bien inutile de prier ? Mais c'est convertir Dieu (la réalité divine) en un ordre abstrait, en un pur *lui* : c'est tomber dans une autre idolâtrie, celle de la nécessité. Entre ces deux idolâtries il n'y a qu'un isthme étroit qui est bien le lieu de la pensée religieuse. Je retrouve ici *in concreto* ce que j'ai dit plus haut. Ma prière ne peut pas être pensée comme n'intéressant, n'atteignant pas Dieu : en ce sens ma prière est certainement efficace. Dira-t-on que cependant les décrets divins doivent être pris de toute éternité ? mais je suis persuadé que si *de toute éternité* veut dire : « il y a un temps impossible à mesurer », nous sommes en pleine hérésie (et peut-être au cœur même de l'absurde). Mais ceci est à creuser. Prier, c'est refuser activement de penser Dieu comme ordre, c'est le penser vraiment comme Dieu — comme pur Toi.

18 *janvier* 1919. — Je comprends maintenant clairement le sens de l'*Iconoclaste :* c'est qu'il y a une valeur propre du mystère. Et ceci se rattache à tout un ordre d'idées qui me semble essentiel. Le fait d'être connu ne change pas la nature d'une chose, mais il transforme sa valeur ; il lui confère une signification renouvelée et par là même une efficacité supérieure. Il peut en être de même à un autre plan pour le mystère... Il y a certains rapports supérieurs qui ne se définissent et s'élucident que par la

communion dans le mystère. Rien là qui ressemble à l'agnosticisme banal, d'après lequel au contraire le fait d'être connu ou non ne change rien à l'objet. C'est là justement la différence entre le mystérieux et l'ignoré. N'est mystérieux que ce qui a intérêt à ne pas se révéler. Passage de l'idée de mystère à celle de révélation.

21 *janvier* 1919. — Nommer un être, c'est effectuer une sorte de subtile transposition du *toi* dans le *lui*. Nommer, c'est rappeler et *se* rappeler que ce dont on parle peut être objet d'invocation (je me souviens combien M. était blessé quand en sa présence et en parlant de lui je disais *il*).

Je reviens sur l'idée de mystère. Il n'y a de mystère que dans l'ordre du *connaissant*... Ce qui est inconnu et ne connaît point est simplement ignoré. Ce qui connaît et ne veut pas être connu, et procède de manière à n'être pas connu — *cela* est mystérieux (il y a aussi la catégorie de ce qui est impuissant à se faire connaître — et ceci est aussi de l'ordre de l'ignoré). L'idée de mystère implique donc celle de puissance ; elle est liée à l'idée même de Dieu. Penser Dieu, c'est sûrement le penser comme étant en ce sens mystérieux. Objectera-t-on qu'en le pensant ainsi j'enfreins déjà sa défense ? mais il faut comprendre que ce qui n'est pas connu comme mystérieux ne participe en rien du mystère (il suffit de songer à ce qui se passe dans un roman à énigme pour s'en rendre compte). Il faudrait maintenant se demander si je ne deviens pas moi-même à quelque degré mystérieux pour l'être qui tient à rester mystérieux pour moi — et aussi jusqu'à quel point le mystérieux est objet de questions et de réponses : ceci capital.

Un monde d'où le mystérieux serait exclu et un monde où tout ce qui aurait la puissance de se communiquer se communiquerait directement, spontanément — ce monde-là n'est sûrement pas le nôtre. Il y a donc une intime relation entre les idées de mystère et de valeur. N'est mystérieux que ce qui est susceptible de m'intéresser, de présenter une valeur pour moi. Pourquoi en effet l'*autre* se retiendrait-il de me communiquer ce qui ne saurait me toucher en rien ? Il faut qu'il y ait une raison positive de ne pas me le communiquer et non pas simplement une absence de raison de le faire. Ceci est très important. Il faut donc qu'il y ait un intérêt qui nous soit commun. Mais il est bien clair, me semble-t-il, que l'autre, en tant que je me pense comme existant pour lui, devient un toi pour moi. Il n'y a donc de mystère possible que dans

l'ordre du *toi* [1]. C'est ce que l'agnosticisme n'a jamais soupçonné...

22 *janvier* 1919. — Par essence même l'objet exclut tout mystère. Il ne peut être pensé que comme indifférent à l'acte par lequel je le pense. Là est la vérité profonde du réalisme ; je ne peux penser l'objet comme tel qu'en termes réalistes — et dès le moment où je pense un sujet comme objet, il en est exactement de même.

(Peut-être vaudrait-il mieux dire que le réalisme est enveloppé dans la définition, dans l'idée même de l'objet ; et cela l'idéaliste ne l'admet pas seulement, il le proclame).

11 *février* 1919. — Il est évident que l'écriteau qui répond à une question ne sait pas que moi j'interroge — et celui qui l'a placé ne le sait pas non plus. L'écriteau s'adresse — et répond — à un questionneur en général. Seulement ceci montre combien nous sommes là dans l'abstrait ; la question « où mène ce chemin » ? « l'accès de ce jardin est-il interdit ? », etc., s'adresse à « n'importe qui ».

On ne saurait trop insister sur la solidarité entre ce que j'ai appelé la pensée dialectique et le fait de penser par sujet et prédicats (où la dialectique s'incorpore). Le sujet comme tel n'est qu'un questionnaire rempli.

A propos de *What is the real Julius Cæsar* (Bradley — *Essays on truth and Reality*).

Il me semble que mon attitude est tout à fait autre que celle de Bradley. Pour moi l'être n'est vraiment immanent qu'à la pensée aimante, et non pas au jugement qui porte sur lui. P. me disait : « Supposez qu'on me juge comme un simple rat de bibliothèque, moi qui pourtant... » Dans ce cas, c'est clair, il n'y a qu'une identité nominale entre le sujet du jugement et la réalité sur laquelle porte le jugement. Juger, c'est classer. Juger exactement un individu, c'est le classer correctement : qu'entendons-nous par là ? d'une part qu'il doit y avoir correspondance entre la façon de classer de celui qui juge et celle de ses interlocuteurs (supposés renseignés) ; d'autre part que les actes ultérieurs de l'individu doivent être tels qu'ils ne rendent pas nécessaire une révision continuelle du classement initial. Mais il me semble évident que le jugement comme tel n'a aucune valeur ontologique. Je ne vois pas qu'il y ait aucun sens à dire que l'objet du classement est ou n'est pas présent.

1. Je ne suis plus absolument sûr de la valeur de ce raisonnement — 1925.

(Je dirai que tout jugement est en marge du réel). Ceci se relie à mon trialisme. Le jugement porte essentiellement sur un *lui*, sur quelque chose qui est censé être « catégorisable » en dehors de toute réponse.

22 *février* 1919. — Conversation extrêmement intéressante avec P.

Il se demande s'il est concevable — même dans l'hypothèse spirite — qu'un « esprit » puisse être « identifié ». Admettons même que vienne à se produire une révélation portant sur ce que seul l'esprit a pu savoir (contenu d'un coffre scellé par lui de son vivant) : ne se peut-il pas que j'entre en communication sympathique avec son état d'âme d'alors qui, au sens profond, reste sûrement actuel ? Dès lors le fait qu'aucun contemporain ne sait rien ne serait pas une preuve négative valable.

Nous avons de nouveau opposé communion (je cherche un équivalent du *mitseyn)* et transmission ; j'ai fait observer que même la pure transmission (par lettre, télégramme, etc.), implique au fond une sollicitude aimante, à tout le moins une volonté de protéger le contenu traité comme valeur.

En somme l'amour seul pourrait *identifier* par la reconnaissance d'une continuité spirituelle : nous serions dans un ordre où on ne pourrait dire que « c'est toi » et non point : « c'est lui ». Nous avons réfléchi sur ce fait que le mort présent dans l'évocation ne répond pas ; j'ai fait remarquer que tout ce qu'il est vrai de dire, c'est qu'il ne renseigne pas, mais rien ne permet d'affirmer qu'il n enrichit pas par sa présence réelle (impossibilité d une étiologie dans l'ordre spirituel) [1].

Je reviens au cas du coffret. Nous partons de cette idée (ou pseudo-idée) qu'il y a un renseignement à « puiser » « quelque part » — et nous demandons où ? Mais qui dit renseignement dit sûrement transmission par signes ; et cela reste vrai, que je consulte mon guide ou un voyageur. Je traite la mémoire (ou le cerveau) de celui-ci comme l'équivalent d'un annuaire, d'un memento ou d'un fichier. Seulement cette mémoire, tout en pouvant remplir pratiquement cet office pour moi, n'est pas elle-même un système de signes. Dès lors quand on parle de « puiser dans une conscience » que veut-on dire ? s'il s'agissait vraiment de puiser un renseignement il faudrait qu'eût lieu une opération rigoureusement analogue à celle qui

1. Il faudrait même se demander si à un certain plan le terme de cause conserve un sens quelconque.

consiste à lire (déchiffrer) ou à écouter et à interpréter, ce qui n'a pas de sens. Il faut donc qu'il y ait communication avec la mémoire *en tant que mémoire* (c'est-à-dire qu'acte ou que vision, non en tant que système de signes). Le *voyant ne lit pas en moi*, il se *souvient de moi à ma place.* Il participe à ma mémoire, il ne se renseigne pas plus que je ne le fais moi-même lorsque je me remémore mon passé.

Je me rends très bien compte que ceci est très difficile à assimiler et se travestit presque immédiatement pour l'imagination. Voici en effet comment on tend à se représenter les choses. On admet :

1° que se souvenir, c'est inventorier ou reprendre une fiche en main dans un fichier ;

2° que le sujet A possède (?) une collection C de souvenirs, le sujet B une autre C' ; il va de soi que B peut faire passer un élément *e* de C', dans C s'il le convertit en objet pour A, s'il le communique (oralement ou par écrit ou de toute autre façon) ;

3° qu'il est donc impossible que A trouve dans sa collection un élément qui n'y a pas été *mis.*

Seulement je répète qu'il ne faut pas identifier mémoire et collection : se souvenir, c'est en réalité revivre (selon certaines modalités) et non pas extraire une fiche ; on comprend ainsi que l'abstrait ne puisse guère être que transmis ou communiqué, justement parce qu'il est très faiblement vécu.

A la formule que j'ai soulignée plus haut, peut-être vaudrait-il encore mieux substituer celle-ci, bien qu'elle semble plus paradoxale encore. *Mon passé devient celui du voyant.* (On dira qu'il ne saurait en aucun cas s'agir de *tout* mon passé ; mais cette fragmentation n'a pas de sens en elle-même ; disons que l'attention du voyant se concentre sur un moment privilégié de mon passé devenu le sien). Qu'est-ce que *mon passé* ? quel rapport y a-t-il entre mon passé et moi ? j'observe que je suis d'autant moins mon passé que je le traite davantage comme une collection d'événements enregistrés ou sériés dans le temps, mon corps leur servant de lien. Inversement, de ce que je suis, il est d'autant plus malaisé de dresser un inventaire que ce mot être s'applique plus profondément (je songe en ce moment à mes idées en tant que j'y adhère, à mes sentiments, à mes croyances). Si donc par *mon passé* on entend le passé que je *suis* et en tant que je le suis par opposition à celui que j'*ai*, il faut dire que ce passé-là ne saurait en aucune manière être pensé sous

forme de collection, mais au contraire comme objet de foi ou d'amour ; [et ma relation avec ce passé reste inévitablement précaire et mystérieuse. C'est sur ces « éléments » non perpétuellement disponibles de moi-même que Proust a si merveilleusement mis l'accent, encore qu'il faille sûrement distinguer ce qu'ils sont peut-être en eux-mêmes et les aperceptions intermittentes et fulgurantes par lesquelles ils semblent nous être donnés en certains moments privilégiés].

Je dois reconnaître que ce qui précède est encore loin de me satisfaire. Il semble toujours que A soit extérieur au passé donné de B, et alors on ne comprend pas comment cette communion peut s'établir. Mais il est évident que ceci n'a aucun sens : ce passé ne peut être *donné*. N'est *donné* en effet que cela dans quoi l'on peut puiser, et il y a même là deux notions complémentaires ; n'est donné que ce qui peut passer à l'état de renseignement, ou encore être traité comme du renseignement virtuel (un annuaire, par exemple). J'opposerai en ce sens le donné au vécu, qui ne peut être comme tel que *transvécu* : ne serait-ce pas là un mot excellent à opposer à *transmis* ? En tant que ma mémoire peut être assimilée à un fichier, on pourra bien dire que mon passé est donné, mais de ce point de vue, précisément, aucune communion n'est possible avec lui. Plus donc mon passé est réellement et intimement mien (plus il fait corps avec mon être), moins il est donné. Peut-être serait-il plus exact de dire qu'il est vivant. Mais alors comment parler ici d'extériorité ? L'autre est autre pour moi en tant que sa collection ne coïncide pas avec la mienne ; que l'une est, par suite, susceptible d'enrichir l'autre. Il est d'autant moins autre que nos collections sont moins différentes, mais surtout, que les catégories de collection et de questionnaire peuvent moins lui être appliquées, en d'autres termes qu'il est davantage un *toi* pour moi. Plus je le traite comme un *toi*, plus il cesse d'être pour moi une collection, ou plus exactement celui qui a une collection — moins il y a de sens à dire qu'il m'est extérieur, que son passé est du donné pour moi, moins l'expression « son passé » présente de signification réelle. Aussitôt que ce passé redeviendra pour moi *son* passé, c'est-à-dire une collection, toute possibilité de la transvivre *devra* disparaître. Ce que je n'arrive évidemment pas à comprendre, c'est que l'intimité entre deux êtres n'entraîne pas de façon courante cette transvie. Je sens pourtant confusément que les hommes ont tout fait pour que cette expérience se raréfie. [Sans doute faudrait-il

ajouter que chez des amants, par exemple, cette communion présente un caractère global, j'entends par là: non monnayable, non susceptible en général d'être détaillé et, par suite, discerné clairement.]

Il faudrait maintenant se demander si ces réflexions projettent une clarté quelconque sur la psychométrie et sur tout ce qui en relève. On voit bien tout de suite qu'il n'y a pas à se préoccuper du fait que l'un des individus en contact n'est pas physiquement présent. Nous sommes en effet dans un domaine où les signes ne jouent aucun rôle. Or, le corps, au point de vue où je me place, n'est pas autre chose qu'un appareil de signalisation. On devrait d'ailleurs sans doute distinguer soigneusement entre le signe ou le signal et l'appel proprement dit.

23 *février* 1919. — Il serait vain de nier que le fond de la question reste très obscur. En premier lieu, on ne peut se défendre de penser que là où il n'y a pas de donné, il ne peut y avoir que du virtuel ; mais c'est là un mot qui me paraît dangereux, parce qu'il n'est pas univoque. Je décide de ne l'appliquer qu'à ce qui est *susceptible* d'être à proprement parler donné et dirai que le passé n'est virtuel qu'en tant qu'il est traité comme une collection. On m'objectera sans doute d'autre part que le donné pur est fiction, que tout donné doit être en même temps à quelque degré vécu, et je l'accorde bien volontiers. Mais peu importe ici. J'admets également que là où il n'y a rien de donné, je ne peux rien revivre ; le donné *amorce* ; et c'est bien pour cela que les voyants demandent qu'on leur apporte un objet, de préférence un objet qui ait été associé aussi intimement que possible à la vie de la personne sur laquelle on les consulte. Le voyant paraît avoir besoin que cet objet lui soit donné pour se souvenir du passé qui est lié à cet objet. Mais c'est ici que nous ne comprenons plus ; qu'est-ce en effet que cette « liaison » ? on tend à se la représenter matériellement, à convertir le passé en une sorte d'odeur qui serait dans l'étoffe, etc., ce qui est absurde. Si l'objet avait gardé une empreinte matérielle faisant fonction de signe, il faudrait que ce signe fût retranscrit, etc., et nous retrouverions toutes les difficultés que j'ai indiquées plus haut. Il semble bien que l'objet ne puisse agir que psychiquement, c'est-à-dire comme représentation. J'en viens alors à me demander, sans voir exactement encore si c'est possible, et même ce que cela signifie, s'il ne faut pas que le souvenir de l'objet en question (ce même objet en tant que remémoré) se substitue à la perception initiale qui porte sur lui — ce

souvenir entraînant avec lui, plus ou moins progressivement, la reconstitution de l'ambiance, du passé vivant auquel il appartient. Voir, ce serait donc s'élever de la perception d'une chose au souvenir de cette chose. Ceci paraît d'abord inintelligible pour le sens commun, car le souvenir de l'objet ne semble pas pouvoir être dissocié de la collection dont il fait partie et qui n'est *pas là*. Par quelle mystérieuse effraction le voyant s'introduit-il donc dans cette collection ? Mais cette objection suppose un postulat que voici : on commence par poser une dualité irréductible entre l'objet « réel » (le foulard, le gant, etc.) et le souvenir de ce même objet, souvenir traité comme une pièce de collection. Mais c'est évidemment l'idée même de cette dualité qu'il faut soumettre à la critique. Remarquons d'ailleurs qu'entre la perception de l'objet par un étranger, par n'importe qui — et le souvenir qu'en garde celui qui l'a possédé, il faut intercaler comme moyen terme la perception riche de mémoire qu'en a celui qui a l'habitude de vivre avec cet objet. Les souvenirs liés à l'objet sont ici incorporés à la perception même et forment avec elle une unité totalement indivisible. Il y a là une synthèse d'images et de mouvements qui est bien la réalité la plus personnelle de l'objet, l'objet en tant que valeur, et non simple donné physique. C'est cette réalité complexe de l'objet qu'il s'agit pour le voyant de retrouver. Il faut pour cela qu'il complète et qu'il anime le schème perceptif auquel l'objet se réduit primitivement pour lui. Tel est selon toute probabilité, le but des mouvements qu'exécute le voyant avec l'objet ; ces mouvements, semblables à ceux qu'exécutait habituellement le propriétaire de l'objet, m'apparaissent en ce moment comme une véritable suggestion magnétique exercée par le voyant sur l'objet et destinée à lui faire livrer cette réalité d'émotion, de souvenir, qui est vraiment sa réalité à lui. Il va de soi que c'est seulement par des tâtonnements que le voyant parvient à exécuter précisément ces mouvements-là et non tels autres. L'objet ainsi « suggestionné » se transformerait non point en la pièce de collection qu'imagine le réalisme de la mémoire, mais en la pensée-habitude (incarnée) à laquelle il se ramène pour celui qui s'en sert. Il est bien entendu que ce que j'appelle suggestibilité de l'objet est au fond la suggestibilité même du voyant. *Celui-ci doit obtenir que l'objet devienne pour lui un agent de suggestion.*

En d'autres termes, si je suis voyant, et qu'on m'apporte par exemple un gant, il faudra que ce gant devienne pour

moi centre d'attraction psychique et que je me subordonne en quelque sorte à lui, tout ce qui est naturellement mien étant, pour quelques instants, refoulé, oblitéré. Et voilà pourquoi le voyant doit être, en général, entransé. S'il restait à l'état de veille, la puissance de suggestion qui doit émaner du gant saisi comme présence spirituelle serait entièrement annihilée d'avance par celle qui émane du voyant lui-même en tant qu'il imagine et qu'il construit.

24 *février* 1919. — Avant de se demander comment la représentation à distance d'une scène est possible, (hallucination télépathique), il faudrait s'interroger sur l'idée même de scène. L'unité d'une scène comme celle d'un tableau ne peut évidemment être que psychique ; il faut donc admettre, ou bien que je vois la scène elle-même, ou bien qu'elle est projetée en moi en tant qu'image. Comme il y a le plus souvent un intervalle entre le moment où l'événement se produit et celui où il est représenté télépathiquement, on est d'abord tenté d'admettre qu'il y a projection, la scène pouvant être projetée avant ou après qu'elle s'est produite. J'avoue cependant que cette solution ne me satisfait pas. Ne faudrait-il pas partir de cette idée qu'une scène a réellement lieu là où elle est vécue, en d'autres termes qu'elle n'est pas rivée par essence à un certain point de l'espace, à un certain point du temps ? Ceci paraît d'abord absurde : cette scène met en jeu, dira-t-on, un certain nombre de corps, rigoureusement situés dans l'espace. Mais ne faut-il pas distinguer soigneusement entre le phénomène matériel proprement dit, qui n'est d'ailleurs qu'une abstraction (que nous ne pouvons nous dispenser de former), et la scène concrète elle-même ? Le phénomène est par essence impossible à reproduire tel quel ; ou plutôt, cette reproduction, si elle était réalisable, constituerait un second phénomène, analogue au premier ; celui-ci est soumis à des conditions d'espace et de temps qui sont forcément uniques. Si je considère un naufrage, par exemple, cette qualité de naufrage est réellement surajoutée par moi à un phénomène matériel, à un ensemble infiniment complexe et non unifiable de *chocs*, qui n'a en soi qu'une relation assez lointaine avec la catastrophe dont je parle. Le phénomène comme tel, en raison même de ce qu'il a d'inhumain, de non psychique, ne saurait être objet de télépathie ; il est susceptible de produire des effets physiques, il peut d'autre part être cliché mentalement par un observateur ; ce cliché peut être transmis, être converti en fiches, et c'est

tout. La télépathie sera d'ailleurs réduite au minimum dans un monde où l'on pense par phénomènes, où les hommes sont pratiquement assimilés eux-mêmes à des éléments phénoménaux. Dès le moment où il y a scène, il en va tout autrement. La scène possède une unité réelle, ce sont des personnes réelles qui y prennent part, et il me semble bien que c'est par cette unité, par cette réalité, que la scène transcende les conditions contingentes de son apparition dans l'espace et dans le temps. Mais n'est-il pas clair que ceci s'applique aussi à la mémoire : les conditions de possibilité de la télépathie ne seraient-elles pas les mêmes que celles de la mémoire ?

En somme, il faudrait se garder d'établir une dualité entre la scène et l'apparition, ou même entre la scène et le souvenir. Que le souvenir soit en général plus faible, c'est ce qui ne doit pas nous surprendre, d'abord parce que malgré tout la scène tend, tout en conservant son unité, à se réduire et à se schématiser ; et puis surtout, parce que le souvenir du souvenir vient oblitérer le souvenir de la scène, en sorte qu'une espèce d'image composite et confuse tend à se substituer au souvenir initial. Pour ce qui est de l'apparition, il est évident *a priori* qu'elle n'est possible que dans la mesure où le status psychique de celui qui est appelé à la voir lui permet de se produire [1].

Je reprends les objections du sens commun. Il dit que la scène ne peut être fixée que s'il y a un organisme pour l'enregistrer, et que s'il n'y a personne, elle ne saurait se survivre. Je réponds d'abord que s'il n'y a vraiment personne, il n'y a pas véritablement scène ; mais il faut aller plus loin. La scène met en jeu les appareils moteurs de celui qui y assiste, elle détermine ainsi un commencement d'habitude, etc. Ce sont ces mouvements seulement qui peuvent être fixés, et non pas du tout la scène elle-même. On répondra que cela revient au même, parce que la scène proprement dite est liée à l'accomplissement de ces mouvements. Mais ceci est encore beaucoup trop sommaire : je veux bien accorder que dans la mesure où je me souviens de la scène, je tends à reproduire les mouvements que j'ai exécutés à l'origine, mais ce n'est certainement pas toujours parce que je les reproduis que je me souviens. Tout cela n'empêche qu'on me dira : « Vous n'étiez pas là pour clicher la mort de votre ami, donc il ne

1. Je tends à me demander si, là où l'apparition est consécutive à l'événement et non contemporaine de celui-ci, elle n'est pas en réalité un souvenir, J'étais sans le savoir avec le mourant au moment de sa mort, et voilà que je m'en souviens brusquement. Ceci bien entendu à approfondir et à préciser.

se peut pas que vous vous en souveniez. » Mais il faut remarquer que la seule question qui puisse se poser est de savoir si nous avons été *un* au moment où la scène a eu lieu, ou si nous devenons *un* ultérieurement, quand la scène est projetée en moi (ceci à supposer qu'on se rallie à cette deuxième interprétation). On voit mal, à la réflexion quel critère permettrait d'opter pour l'une ou l'autre thèse, puisqu'une unité de ce genre ne peut être réellement donnée dans l'expérience et est, à la lettre, invérifiable. C'est cette unité qui seule mérite d'occuper le philosophe, qu'elle se produise ou non à tel moment déterminé. Pour que cette unité soit, il faut d'abord, semble-t-il, qu'il y ait appel, invocation, un « sois avec moi » plus ou moins clairement énoncé. Il faut que cet appel soit entendu, sans nécessairement que le sujet sache qu'il l'entend, et c'est sur la base de ce *co-esse* mystérieux que la vision pourra s'édifier.

Il suffit au fond de réfléchir sur une relation comme celle que traduit le mot *avec* pour reconnaître combien notre logique est insuffisante et pauvre. Il est en effet susceptible d'exprimer des rapports d'une intimité croissante. Je ne suis pas en réalité *avec* le voyageur qui est assis à côté de moi dans un compartiment de chemin de fer et ne m'adresse pas la parole. Ce mot *avec* n'a de sens que là où il y a une unité sentie ; il pourra suffire d'un minuscule incident de route pour modifier notre relation, pour que le mot *avec* prenne un sens. Il suffira pour cela qu'une consonance, si faible soit-elle, se manifeste entre nous. On peut arriver par là à définir une proximité psychique dissociable en droit, et sans doute aussi en fait, de la proximitié spatiale, et il se peut même qu'il faille partir de considérations aussi élémentaires pour comprendre ce que c'est que prier pour un être. Du point de vue religieux, Dieu apparaîtra comme le médiateur unique qui seul peut permettre que je sois réellement *avec* celui pour qui je prie. C'est d'ailleurs en posant la nécessité de cette médiation, et seulement à cette condition, qu'on peut parvenir à dissiper une dangereuse confusion entre l'ordre proprement religieux et l'ordre métapsychique.

25 *février* 1919.

Comment concevoir que l'invocation puisse être efficace? Je procéderai comme pour les problèmes que j'examinais précédemment, et me demanderai sur quel postulat nous nous appuyons spontanément pour contester cette efficacité. Nous admettons spontanément qu'un appel, pour être entendu, doit mettre en jeu un système de

signes ; or, dira-t-on, dans le cas que j'ai considéré hier, il y a simplement idée : A pense à B, mais il est inconcevable qu'entre l'idée de B qui est en A, et l'être de B, une communication puisse réellement s'établir. — Longtemps, en accord avec Bradley, j'ai été disposé à nier même cela, c'est-à-dire l'absence de communication entre l'idée et son objet. Actuellement je tends à croire que j'ai eu tort. L'idée, lorsqu'elle n'est que l'*idée de*, doit sans doute être conçue comme isolée, comme coupée de son objet ; et ceci suffit vraisemblablement à faire ressortir l'insuffisance métaphysique de l'idée ainsi entendue. Mais il s'agira de montrer qu'invoquer un être, c'est autre chose, c'est plus que penser à lui. Qu'est-ce exactement que penser à un être ? c'est concentrer son attention sur un certain système d'images cristallisant soit autour d'une image privilégiée, soit autour d'un nom. Mais c'est en général prendre une attitude absolument analogue à celle que nous adoptons en présence de la personne en question, en tant qu'elle est pour nous, non pas un *toi*, mais un *lui*. Il faut admettre au contraire, que dès le moment où j'invoque, quelque chose de plus qu'une idée entre en jeu. Mais encore faut-il que cette invocation ait, si j'ose dire, un fondement ontologique. Je ne peux pas invoquer *réellement* n'importe qui ; je ne peux que « faire semblant ». L'invocation, en d'autres termes, ne paraît pouvoir être efficace que là où il y a *communauté*.

Il faut qu'en un sens profond et difficile à préciser nous soyons *déjà ensemble*. Peut-être, du moment où nous avons été réellement ensemble à un instant donné, reste-t-il quelque chose de cette communauté, mais je conviens que ceci est encore excessivement obscur. Il faudrait admettre en somme comme pour la *scène* (cf. plus haut) que cette unité psychique qui fait que nous avons été *nous* n'est pas liée elle non plus, à un moment du temps, qu'elle reparaît aussitôt que je me remets dans l'état d'esprit qui était le mien lorsqu'elle s'est formée (le mot est détestable, mais je n'en trouve pas d'autre). En sorte que l'invocation fortifiée [ou nourrie plus exactement] par cette unité réelle me ferait véritablement communier avec l'autre saisi non comme simplement autre, mais comme « toi ». Ce qui est évidemment très singulier, c'est que l'autre puisse ne pas prendre immédiatement conscience de cet appel qui lui est adressé. En quel sens est-il donc « atteint » ? La terminologie courante en psychologie nous permet de dire que c'est son inconscient qui est touché. Mais cette réponse telle quelle ne signifie absolument rien.

26 *février* 1919. — Qu'est-ce en effet que cet inconscient? dira-t-on que c'est lui en tant qu'il possède un certain nombre de prédicats qu'il ne sait pas qu'il possède ? Cette interprétation me paraît inacceptable. Procédons comme d'habitude. Considérons un type quelconque de communications. A écrit une lettre à B ; B la reçoit : que se passe-t-il ? La lettre est littéralement *reçue* — exactement au sens où une dépêche (ou un radio) est *reçue*, c'est-à-dire captée. J'admets que cette lettre renferme des renseignements, elle apprend à B que A vient d'être malade, qu'il est guéri, qu'il va partir en voyage, etc. En quel sens B est-il *atteint* par le message ? pour autant qu'il est simplement renseigné et non *ému* par son contenu, il se borne à traiter lui-même A comme une fiche qu'il fait passer de case en case (exactement comme on manipule un fichier). A est ici exclusivement *lui* pour B ; et *par là même* [1] B est aussi peu que possible pour soi ; il ne s'apparaît pas à lui-même comme autre chose qu'un « savoir », un ensemble de notions qui s'associent les unes aux autres. J'admets maintenant que cette lettre ait une valeur émotive immédiate. « Mon pauvre vieux, je suis perdu ». Aussitôt l'attitude de B se transforme ; et le mot *nous* peut seul traduire le rapport d'être à être qui s'établit entre B et A (le terme de rapport est par lui-même inexact, il n'y a rien là de discursivement intelligible). Compassion, commisération. Ceci se manifeste par l'impossibilité de juger, de prédiquer. Mais B, en tant qu'il compatit, qu'est-il ? Je remarque qu'il se révèle à lui-même. Rien en principe ne nous prend plus par surprise que nos propres émotions ; il est de la nature et j'irais presque jusqu'à dire du devoir d'un sentiment de s'ignorer à quelque degré lui-même. Cet inconnu d'un être qui se révéle dans l'émotion et fait sa valeur ne peut en aucune façon être traité comme *lui*. C'est incontestablement lui qui est accessible à l'invocation ; et je vois bien la contradiction *in terminis*. Mais ceci prouve seulement que nous devons voir au-delà des mots.

Je sais bien qu'on me dira que, dans le cas de la lettre qui émeut, les signes jouent un rôle essentiel, indispensable ; on admet en somme qu'ils déclenchent l'émotion, et on trouve cela naturel parce qu'ils agissent « sur place ». Mais c'est là qu'on se paye sans doute de mots. Ce qui importe, en effet, c'est le passage du *lui* au *nous*, c'est-à dire à l'expérience d'une communauté. Or ce passage ne

1. Le « par là même » est peut-être téméraire.

me paraît pas susceptible d'être expliqué mécaniquement. L'émotion me fait rentrer en scène, elle force à « sortir » ce moi « rentré » qui, tant qu'il s'agissait de classer ou de réviser un classement, demeurait « behind the curtain ».

27 *février*. 1919 — Il me paraît vraiment certain qu'émouvoir, c'est forcer à sortir, je dirai que c'est mobiliser... En quel sens maintenant peut-on parler d'une valeur proprement ontologique de l'émotion ? il est hors de doute que ce que nous appelons vulgairement l'imaginaire peut être aussi efficace que le réel. Seulement quelle est la valeur de cette distinction elle-même ?

Il n'y a d'émotion que là où il y a rupture d'une adaptation (« breaking » ou « loosening of an adaptational bond »). Mais pourquoi cette rupture coïncide-t-elle avec la « sortie » du moi dont je parlais plus haut ? Il y a là un problème obscur. Quel est le rapport entre le « moi » et ces liens d'adaptation réciproque qui se relâchent ou se rompent dans l'émotion ? On ne peut dire que ces liaisons le recouvraient simplement. Je prends comme exemple le sentiment très stable, l'attachement qu'un homme éprouve pour sa femme. Il découvre brusquement qu'elle lui est infidèle : d'où la rupture dont je parlais et la *sortie* du moi. Toute interprétation soit substantialiste, soit strictement phénoméniste est ici insuffisante et ne permet même pas de poser les questions. Dans l'attachement, le moi est en somme perdu dans son objet ou plus exactement dans les activités qui portent sur lui. J'entends par là que l'attachement exclut tout dédoublement réel. Le sujet peut naturellement prendre conscience de cet attachement, savoir qu'il l'éprouve ; mais entre lui-même (?) et cet attachement aucun rapport vivant ne s'établit — et l'attachement tend à se convertir à ses yeux en quelque chose d'inerte, d'inanimé. C'est l'équivalent d'un prédicat qui m'appartient en tant que je suis moi-même *lui* pour moi ; que je me connais. L'émotion fait ici fonction de rappel : « c'est de moi qu'il s'agit, je ne m'en rendais pas compte ! » [1] Le « ah mais ! » qui est à la racine de l'émotion répand une clarté rétrospective sur cela même qu'elle interrompt ou qu'elle transforme. Elle me rappelle l'impossibilité où je suis de me traiter jusqu'au bout comme « lui » ; ou plus exactement elle est ce rappel même...

1er *mars* 1919. — A propos des *Essais* du Père Laberthonnière. Nécessité de se demander aussi précisément que

1. En somme l'idée du moi est ambiguë ; moi c'est *je* en tant que toi — dan ce cas particulier — ou en tant que lui.

possible ce qu'on entend par « affirmer l'être » ou même par « poser le problème de l'être ». Celui-ci consiste au fond à se demande s'il y a de l'être, cela avant même de savoir ce qu'est l'être. Mais que veut-on dire quand on pose cette question ? Les contemporains tendent à convertir celle-ci en un problème de valeur. Mais je crois que c'est dangereux. Avoir — posséder — une valeur, en tous les cas ne se confond pas avec *être une* valeur : et je me demande si cette dernière expression présente un sens. Au fond les rapports que traduit le verbe avoir me paraissent avoir été mal définis. On dira que le fait d'exister constitue une valeur : mais ceci aurait besoin d'être précisé. Il est à remarquer que la position du problème de l'être sous la forme « y-a-t-il de l'être? » suppose un haut degré de réflexion préalable. Qu'impliquerait l'affirmation : « il n'y a pas d'être » ? positivement : il n'y a que des phénomènes ; mais ceci n'est vrai qu'en apparence : puisque le phénomène n'est étiqueté phénomène que par opposition à une idée déclarée sans application.

2 *mars* 1919. — Venir de moi, venir d'ailleurs : que signifient ces expressions ? (à propos du ouija, du rêve, de la création, etc.).

Il semble clair qu'un renseignement que je recueille a une source distincte de moi ; en ce sens il vient d'ailleurs. D'autre part je puis renseigner autrui, donc faire fonction de « source de renseignements ». Je ne cherche pas en ce moment à approfondir cette dernière action qui n'est claire qu'en apparence. Ce qui est net, c'est que je ne suis « source de renseignements » que pour autrui, c'est-à-dire en tant que je suis — pour moi-même ou pour quelqu'un d'autre — *un autre*, que je participe de la nature de l'autre. En tant que moi, je ne puis absolument pas renseigner. L'opposition entre « moi » et « ailleurs » n'est donc point assimilable à celle qui existerait entre « telle source » et « telle autre source ». Dire qu'une création « vient de » moi ne présente aucun sens [1]. On objectera que je puis du moins opposer légitimement le fait d'*inventer* à celui de *renseigner*. Mais là n'est pas la question. On part en réalité de cette pseudo-idée que chacun de nous possède un certain fonds de renseignements puisés ailleurs et d'où il tire des combinaisons. Mais ce qui est ainsi dégagé *par nous* (?) est aussi peu *nôtre* que possible.

1. Il faut comprendre en effet que « venir de » c'est venir d'une source dans la mesure où le moi n'est absolument pas une source, il n'y a pas de sens à dire que *ceci vient de moi*

Il semble vrai de dire que plus je suis moi, et moins je m'oppose aux autres comme une source à d'autres sources. Plus je me traite comme un annuaire, moins je me pense comme moi.

On demande pour une certaine inspiration : vient-elle de moi ou d'ailleurs ? mais elle n'est pas comparable à un ensemble de signes ; dire « cette idée vient de moi », cela signifie « elle ne vient pas de quelqu'un » ou encore « il n'y a aucun sens à demander d'où elle vient ». Il faut dégager la contre-partie positive de cette négation.

3 *mars* 1919. — Je reprends ce que j'ai cherché à indiquer hier. Tout ce qui se communique par signes émane à proprement parler d'une source. Je reçois des signaux je me demande nécessairement qui les émet — d'où ils viennent. Or tout renseignement implique des signes. Je ne cherche pas à approfondir ici la nature de ce que j'appelle le renseignement (on pourrait montrer que c'est quelque chose qui est destiné à m'orienter, ou encore à augmenter ma capacité d'action, de réaction). Il est hors de doute que je peux faire fonction de source de renseignements en tant que je suis quelqu'un de déterminé, un *lui*, qui a une histoire, un certain magasin d'expériences à sa disposition, dont chacune peut être libérée de son contexte — c'est-à-dire très probablement en tant que je ne suis pas moi ou plus exactement *je* (puisque j'ai montré que *je* me définis par le fait de *ne pas être un tel)*. Dès lors si quelqu'un demande « qui lui a donné ce renseignement?» (le nom du meilleur hôtel de Paris), je pourrai répondre : « c'est moi », « ce renseignement vient de moi » ; moi n'étant ici que l'équivalent de *un tel*. Plus ce renseignement portera sur quelque chose d'extérieur (à préciser), plus je pourrai facilement répondre à la question, ou encore plus la distinction entre ce que je sais (ce que je peux fournir) et ce que je ne sais pas (ce que je ne peux pas fournir) sera valable ; mais aussi *moins* le mot moi sera pris dans son acception véritable, essentielle. Si maintenant il s'agit d'une appréciation ou d'une idée, la question cesse de présenter un sens clair. Pourquoi ? en somme ce dont on peut dire *cela vient de moi*, c'est ce qui appartient à une collection, c'est-à-dire ce qui n'est pas moi. On pourrait dire que dans l'ordre spirituel la question de provenance n'est applicable qu'à ce qui peut être collectionné, inventorié. Que voulons-nous dire au juste quand nous déclarons à propos d'une expérience, d'une idée, d'une inspiration que la question de provenance ne se pose pas ?

Je note ici que les moyens par lesquels nous communi-

quons avec nous-mêmes ne sont pas vraiment différents de ceux qui nous permettent de communiquer avec les autres. On me dira que nous avons de notre vie un sentiment bien différent de celui que nous pouvons avoir de la vie des autres. C'est certain. Mais ce sentiment n'est pas une communication avec nous-mêmes, c'est ce que j'appelle une manière d'être. L'inconscient, c'est cela — en nous (?), avec quoi nous ne communiquons pas, avec quoi nous n'entretenons pas de communications dialectiques. Que veut dire « en nous » ?

Il faut naturellement résister à la tentation de traiter le *je* comme contenant : même un certain idéalisme y succombe, celui qui prétend que le corps est dans l'esprit. Le corps n'est pas plus dans l'esprit que le clavier n'est dans la musique qu'il exécute. Sans doute seuls des contenants communiquent. Dans la mesure où nous nous regardons les uns les autres comme capables de communiquer, nous nous traitons inévitablement comme des contenants. Il faut remarquer que l'atomisme spiritualiste qui isole la conscience de A de celle de B n'échappe pas à cette nécessité. Mais il faut reconnaître au contraire que A et B, en tant que non-communicants, ne sont pas pour cela isolés, précisément parce qu'on ne peut les assimiler légitimement à des contenants ; c'est pour autant que nous sommes isolés que nous pouvons communiquer.

5 *mars* 1919. — C'est le mot répertoire qui caractérise le mieux ce que le moi n'est pas. Je ne suis — je ne pense — et je n'agis que dans la mesure où je ne fais pas fonction de répertoire [1]. Dire que l'idée comme telle n'a pas de provenance, c'est dire qu'elle ne saurait être traitée que comme un acte, comme ne figurant pas primitivement dans un répertoire préexistant. D'autre part toute idée, en tant qu'elle s'est exprimée, apparaît comme introduite dans le répertoire qui lui correspond, elle tend par là même à s'imiter, à se reproduire.

Le répertoire, c'est le *lui*.

6 *mars* 1919. — Se souvenir, est-ce puiser dans un répertoire ? Je note tout d'abord qu'un répertoire ne comporte que des réponses préparées pour un autre, destinées à un autre, quel qu'il puisse être, serait-ce moi-même en tant qu'autre. Savoir, c'est en ce sens être en état d'exécuter telle ou telle opération (on peut penser ici au répertoire du chanteur, à celui du chirurgien, à celui d'un théâtre ou à un répertoire de fiches). Dire : *je ne sais pas*, signifie

1 Passage à la seule notion intelligible de la liberté radicale.

en ce sens : ceci ne figure pas dans mon répertoire. Je voudrais savoir si chez Bergson les souvenirs purs eux-mêmes ne tendent pas à constituer un répertoire ? Tout le problème de la mémoire pure est là.

Apprendre, c'est toujours monter un mécanisme, enrichir son répertoire [2]. Mais ceci est bien loin d'épuiser le contenu de l'idée d'expérience : ce qu'il y a de plus profond dans le fait d'avoir une expérience ne se réduit pas à l'acte d'apprendre. Apprendre, c'est toujours se référer à un ultérieur, c'est se mettre en état d'exécuter certaines opérations quand les circonstances l'exigeront : ceci pour l'imagination spatiale grossière se symbolise par le fait d'emmagasiner, de faire des provisions — alors qu'il s'agit en réalité de multiplier nos puissances actives. En ce sens, apprendre, ce n'est pas vivre dans le présent, ou plutôt c'est faire abstraction du présent vécu. (Je sais très bien que je rôde autour de la distinction bergsonienne on ne peut pas n'en pas faire son profit). C'est-pour ce,la qu'il y a une si profonde différence entre apprendre et jouir : illustrations concrètes, faciles à trouver : on peut s'empoisonner une jouissance esthétique en se demandant : « Est-ce que je profite de ce que je vois ? Saurai-je reconnaître cette œuvre ? comment ? si on me pose par la suite telle question, pourrai-je y répondre ? » Il est évident que ceci a une contre-partie dans le cas de la souffrance. Faut-il dire que l'expérience comme telle *(das Erleben)* se survit à elle-même à la fois comme expérience pure et comme aptitude mécanique ? Mais comment pourrait-elle, en tant qu'expérience pure, se conserver ? l'idée de conservation me paraît ici dénuée de sens (cf. mes réflexions antérieures sur ce point). Disons plutôt que l'expérience s'incorpore à notre être, qu'elle le transforme par conséquent, et en ce sens, continue à vivre en nous. Oui, c'est une *accrétion* vivante (par exemple un air entendu que nous pouvons reproduire tend d'autre part à enrichir notre être). Faut-il dire encore qu'elle vient accroître notre masse aperceptive, c'est-à-dire ce avec quoi nous apprécions, ce avec quoi nous évaluons l'univers ? j'en suis persuadé. Mais comment reste-t-elle capable, au sein de cette masse aperceptive, de se libérer pour elle-même, de redevenir pour soi ? On est invinciblement tenté de la traiter comme un élément juxtapose à d'autres éléments, et susceptible d'être retrouvé tel

1. Je laisse de côté la question métaphysique de savoir comment un être peut apprendre ; c'est au fond le problème ravaissonien de l'habitude.

quel dans le total (a + b = S ; donc *a* est encore dans S). La mémoire dans ce sens est certainement un mode de l'être ; je suis ce dont je me souviens dans la mesure où je le revis. Mais peut-on dire que *cela* soit, dans la mesure où je ne *le* suis pas. Le souvenir survit-il en tant qu'il n'est pas revécu ? On dit : « Oui, à l'état de possibilité ». Mais il me semble qu'on se place ici à nouveau au point de vue du répertoire. En somme on serait tenté de penser que je ne peux retrouver disons un état que si cet état a duré autant que moi et avec moi, que ce soit ou non en moi. Mais à la réflexion, ceci me paraît absurde. « Alors » reste « alors » et ne devient pas « maintenant ». Certainement c'est moi qui rejoins mon passé et non pas du tout mon passé qui m'a suivi et a en quelque sorte fait route avec moi. Le souvenir ne vieillit pas, il n'a qu'un âge qui est proprement le sien. Dès lors l'expérience qu'un fait contingent (la bouchée de madeleine de Proust) vient délivrer en nous est en principe identiquement celle qui a été primitivement vécue par nous, sans qu'on puisse dire en aucune manière qu'elle s'est conservée, puisque se conserver est encore une manière de vieillir, de changer.

Tout cela, je l'avoue, ne me satisfait nullement, et je ne sais par où prendre cette question redoutable. Tout de même j'ai le sentiment de progresser, bien lentement il est vrai. Quand je parle de l'extériorité d'un autre esprit par rapport au mien, je nous traite certainement tous deux comme deux répertoires qui ne coïncident pas, mais sont susceptibles de se compléter l'un l'autre... Il me semble que c'est toujours le corps qui apprend : l'esprit se prête à ce dressage, et voilà tout.

L'être, c'est ce qui ne déçoit pas ; il y a de l'être du moment où notre attente est comblée ; je parle de cette attente à laquelle nous participons tout entiers. La doctrine qui nie l'être s'exprime par le : Tout est vanité, c'est-à-dire il ne faut rien attendre, celui-là seul qui n'attend rien ne sera pas déçu. Je crois que c'est uniquement sur ces bases que le problème peut se poser. Dire « rien n'est », c'est dire « rien ne compte ». Approfondir le sens de ce nihilisme. Se garder de confondre être et exister. Montrer la solidarité du problème de la valeur absolue et de celui de la substance : la substantialité comme la garantie de la valeur ; cette apparence est-elle fondée ?

7 *mars* 1919. — Tout cela est encore trop vague. Je vois bien que l'être, c'est la plénitude, à condition de ne pas entendre par ce mot une synthèse de déterminations intellectuelles ; [rien qui ressemble à l'*Ens realissimum* tel

qu'on le conçoit habituellement] ; mais il faut procéder beaucoup plus méthodiquement ; se demander s'il y a de l'être, c'est, il me semble, se placer au point de vue de celui qui va — ou qui irait — au fond des choses, qui voit — ou qui verrait — à travers le tissu des phénomènes *(the veil of happening)* ; c'est encore se placer au point de vue de celui qui éprouverait l'existence comme une pierre fine. L'affirmation « rien n'est » se présente en ce sens comme l'expression de la plus haute sagesse, de la plus riche expérience, et ces superlatifs veulent dire que cette sagesse ou cette expérience s'apparaissent à elle-mêmes comme épuisant le contenu de la vie. Il y a en effet un sens où la vie peut certainement être assimilée à une épreuve, à un filtrage de cet ordre. A mesure que nous avançons dans la vie, nous discernons mieux ce qui lui résiste et ce qui ne lui résiste pas, ce qui s'évapore et ce qui reste au fond du creuset. Celui qui dit « tout est vanité » ne peut parler qu'au nom d'une expérience, que celle-ci soit littéralement la sienne ou qu'il se soit approprié celle d'un autre, idéalement, s'entend. Cette expérience, cette vie est, si l'on veut, aussi une dialectique, en ce qu'elle implique la réflexion de soi sur soi ; et il est intéressant de noter quels sont les caractères de cette réflexion. Je songe, par exemple, au voluptueux qui se déprend peu à peu des objets auxquels il s'attachait d'abord. Il s'apparaît certainement maintenant à lui-même comme voyant au travers de son expérience antérieure ; en d'autres termes, son expérience actuelle, sa manière actuelle d'apprécier ne vient pas simplement se juxtaposer à celles qui ont précédé ; elle revendique une sorte de priorité ontologique. Ceci est d'une extrême importance pour le problème de l'être. Etre, c'est bien ici résister à cette épreuve, à cette dissolution progressive ; nier l'être, ce sera prétendre que rien n'y peut résister. Mais ici une ambiguïté très grave apparaît : est-ce en fait ou en droit que rien n'y peut résister ? Je pense qu'on répondra : « en droit », et qu'on voudra dire par là que celui qui ose affirmer l'être n'a fait qu'une expérience incomplète ; que le croyant, en particulier, n'a pas vu au travers de sa foi. L'affirmation de l'être ne traduirait jamais, s'il en était ainsi, qu'une expérience imparfaitement réfléchie. Il pourra se faire d'ailleurs que cette réflexion imparfaite s'explique par les circonstances fortuites et favorables dont la personne a bénéficié, comme il pourra se faire aussi que la personne soit elle-même directement responsable de sa propre cécité. Mais le sens de cette dernière alternative

demanderait à être examiné de très près. Nier l'être, c'est donc poser la déception comme universelle en droit : seulement ceci ne se réfère-t-il pas à une conception singulièrement formelle de l'universalité ? Il semble bien qu'on veuille dire que tout esprit de bonne foi qui poussera jusqu'au bout cette dialectique devra reconnaître qu'elle ne laisse rien subsister (utilisation logique de la mort pour cette apologétique du néant). Naturellement il serait vain de reconnaître la valeur vitale de l'illusion, l'avantage qu'il peut y avoir à ne pas pousser la réflexion jusqu'à sa dernière limite.

Il me paraît tout d'abord essentiel d'accorder que ce pessimisme est possible en droit, et que cette possibilité est liée à la nature même de la réflexion ; peut-être même faut-il reconnaître qu'un monde où ce pessimisme ne serait pas au moins abstraitement possible serait dépourvu de valeur religieuse. On objectera que, s'il est d'autres mondes où l'on se souvient de celui-ci, il se peut que le pessimiste se rende compte un jour de son erreur passée, qu'il *voie au travers*. Peut-être faut-il répondre que nous ne pouvons penser l'autre monde de la sorte, c'est-à-dire nous installer en lui par un effort simplement empirique de l'imagination. On répondra : « Donc ce pessimisme absolu est possible ; il y a un sens où l'être peut être nié ; mais qui nous dit que ce sens n'est pas ultime ? que ce pessimisme n'est pas valable ? »

Il faut se demander ici ce que nie réellement celui qui pose le pessimisme absolu comme valable : à quoi cette doctrine, cette expérience s'oppose-t-elle selon lui ? Dans quel cas se jugerait-il lui-même tenu de la révoquer en doute ? Il semble bien que ce pessimisme lui apparaisse comme valable s'il est conforme aux faits ; comme non valable dans le cas contraire. Seulement quel est le contenu de l'idée de fait ? l'ambiguïté est justement là. Le pessimiste pour être converti (en ce sens tout rationnel) aurait besoin d'un *fait* sur lequel la réflexion viendrait en quelque sorte buter, loin de le traverser pour se perdre enfin dans le non-être. Au fond c'est toujours l'opposition du plein et du vide — infiniment plus essentielle que celle de l'un et du multiple.

L'être se définit en somme pour moi comme ce qui ne se laisse pas dissoudre par la dialectique de l'expérience (l'expérience en tant qu'elle se réfléchit elle-même). Est-ce à dire que ce puisse être un contenu à côté d'autres contenus ? Sûrement non. Il n'y a pas, — il ne saurait y avoir un contenu privilégié qui serait l'être ou plus simple-

ment qui *serait*, les autres n'étant pas. Etre, ai-je dit c'est résister à l'épreuve de la vie : mais n'est-ce pas là une sorte de limite idéale ? il faut creuser cette idée d'une résistance de l'être à l'usure que lui fait subir la critique. Il est certain que seule la vie peut résister à cette épreuve. — et il serait insensé de croire que ce que celle-ci épargne, c'est l'inerte. Mais qu'est-ce que cette vie qui résiste à l'épreuve de la vie ? voilà ce qu'il faudrait découvrir. Qu'on ne soit pas surpris de me voir employer ainsi deux fois le mot vie : il s'agit bien en effet d'une critique de la vie par elle-même. Mais alors n'est-ce pas la vérité ? L'être se confond-il avec le vrai ? il le semblerait d'abord, puisque le vrai, c'est ce que la critique retient. Mais d'autre part le vrai n'est sûrement qu'une limite abstraite. Montrer qu'il ne rend pas compte du faux, qu'il le laisse subsister sans l'intégrer, et que d'autre part il ne se définit pour nous clairement que dans l'ordre des possibilités idéales, non point dans un univers qui comporte du détail. On doit pouvoir parler au contraire d'un acte qui atteint l'être — au lieu que la vérité n'est que l'objet que notre volonté se propose. Objet ambigu d'ailleurs, le plus souvent.

C'est ici qu'il faudrait montrer que l'être ne peut pas être une simple limite, il est quelque chose qui doit être possédé [1]. Et pourtant il peut y avoir une sorte de hantise ontologique du vrai : montrer ce qu'il y a en elle d'illusoire. Le vrai ne peut sûrement pas être adoré, il n'y a d'adorable en lui que la volonté qui s'attache à sa poursuite.

8 *mars* 1919. — Rechercher en quel sens la possibilité même d'une vérité est liée à la nature particulière, contingente de notre pensée. A approfondir.

Le cogito : il faut comprendre que rien n'est moins instructif que le « je suis » cartésien ; il ne saurait signifier « je suis une substance ». Tout ce que montre Descartes, c'est que la question d'existence, on dirait volontiers de correspondance objective ne saurait même se poser (*a fortiori* comporter une réponse négative) là où il s'agit du moi en tant que pensant.

On peut trouver singulier que j'identifie, comme je l'ai fait, le problème de l'être et le problème du salut. Ceux qui nient l'être ne sont-ils pas en général simplement ceux qui se refusent à sous-tendre aux phénomènes une base substantielle ? Mais je crois qu'il y a

1. Mais non comme un prédicat, bien entendu.

là une série de confusions. Personne ne peut plus admettre que le phénomène soit une manifestation de l'être — ou plus exactement une telle formule est trop ambiguë pour être instructive. Elle introduit entre l'être et le phénomène une dualité inintelligible. S'il y a un sens où l'être peut s'affirmer, c'est donc qu'il y a un sens où le phénomène peut être saisi en tant qu'être.

Une question beaucoup plus intéressante est celle de savoir si l'épreuve, au sens que j'ai défini, est contingente par rapport à l'être. Le problème est réel et important, mais ne peut être posé en ces termes, je crois, parce que l'expression l'*être* est elle-même détestable et vide de sens. En faisant de l'être un substantif, nous semblons en effet nous demander implicitement quels sont les prédicats qui lui conviennent. Or ceci est inintelligible. Je reprends ce que j'écrivais hier : nier l'être, c'est prétendre que rien en droit ne peut résister à une expérience complète. Nous serons tentés de dire au nihiliste métaphysicien : « mais cette expérience elle-même, *est-elle* ? » Cette question est-elle légitime, et qu'y peut-il répondre ? Il me paraît évident qu'il ne songe même pas à se la poser, parce que de cette enquête il fait abstraction, la regardant comme contingente par rapport au résultat qu'il attend d'elle. Mais si négatif soit-il, ce résultat est une réponse. Dire que l'univers me laisse insatisfait et qu'en ce sens il n'est pas, c'est accorder qu'il y a en moi un appétit de l'être. Certes je conçois un nihilisme subjectif qui contestera jusqu'à la réalité de cet appétit, ou du moins nous accusera d'en méconnaître la signification véritable. Il tendra, je suppose, à n'y voir que l'expression d'une nature qui s'affirme elle-même. Qu'est-ce donc selon moi que cette volonté d'être ? Est-ce la volonté de se trouver ou celle de se créer ? Mais cette alternative elle-même est bien loin d'être claire. A quelles conditions pourrais-je m'apparaître à moi-même comme réel ? en quel sens ne suis-je pas ? est-ce maintenant en tant que je suis dépendant ? vouloir être, est-ce nécessairement vouloir être pour soi ? définir de la sorte la volonté, n'est-ce pas se condamner par avance à la regarder comme illusoire ? Toutes ces réflexions gravitent manifestement autour d'un centre vivant de pensée que je ne parviens pas à atteindre directement. J'ai dit que découvrir l'être, ce serait s'élever à un mode d'expérience ou de vie sur lequel l'expérience critique cesserait d'avoir prise. Cela revient à reconnaître, je crois, qu'il n'y a d'être qu'en l'éternité.

10 *mars* 1919. — Vouloir c'est refuser de poser la ques-

tion de possibilité, ou du moins refuser de la traiter comme première : en ce sens la volition implique l'équivalent d'un jugement apodictique (car lorsque je dis : cela est nécessairement, je ne me demande pas si cela peut être). Vouloir, c'est en quelque sorte se placer en deçà du point où l'on peut distinguer le possible et l'impossible. Mais ceci ne serait-il pas tout simplement l'aspect logique de la foi ? Celui qui se demande s'il pourra et qui dénombre les obstacles, ne veut pas, au sens propre du terme. Il nous assure qu' « il voudrait, mais... » or la volonté ignore les *mais* ; je ne veux qu'à partir du moment où j'en fais table rase ; je les connais à la rigueur, mais comme supprimés. Maintenant dans quelle mesure peut-on dire que la volonté fait abstraction de possibilités réelles qui peut-être à l'occasion se vengeront, ou qu'au contraire elle supprime effectivement ce qu'elle nie ? Question difficile.

A coup sûr il y a une différence entre la volonté et la foi : la volonté nous paraît bien porter sur ce qui sera, la foi sur ce qui est. Mais le présent (?) de l'objet de foi ne s'oppose sûrement pas au futur de l'objet du vouloir comme un maintenant à un plus tard. Ceci encore est très important.

La question dont la volonté fait abstraction est celle de savoir si telle action pourra être accomplie ; celle que la foi refuse de poser c'est : est-ce vraiment possible ? Toutefois le sens de cette distinction n'est pas aussi clair qu'il le semble. Les *mais* de celui qui voudrait vouloir et ne veut pas portent tous sur des conditions pensées comme existantes et non compatibles avec la réalisation dont il s'agit. Celui qui dit : « Je voudrais passer cet examen, mais je ne pourrai pas », se place par anticipation au moment critique et se suscite à lui-même en les évoquant les obstacles qui sont censés devoir le paralyser (nervosité, défaut de mémoire, etc.). En somme ici et là il s'agit de ne pas poser ce qu'on peut appeler avec Leibniz un problème de compossibilité. Le croyant ne se demande pas — il refuse de se demander si la perfection divine est compatible avec les imperfections de l'univers tel qu'il lui est donné ; celui qui veut refuse de se demander si ce qu'il veut faire est compatible avec les « drawbacks » de tous ordres qu'il constate en lui, autour de lui. Je désignerai dans les deux cas ce « dépassement » par l'expression « acte de transcendance ».

On dira « mais je peux vouloir faire abstraction de ces incompatibilités — sans y parvenir ». Il me semble qu'il

faut répondre que pour autant que je veux c'est là une dissociation qui ne s'effectue pas. [Les limites de mon vouloir (ou peut-être aussi de ma foi) seraient celles de mon pouvoir de transcendance]. Sans doute il y a une expérience de l'échec qui vient paralyser ma puissance de vouloir ; elle y introduit le doute et tend à substituer au « il faut » un « il faudrait » nuancé d'incertitude. D'où une lutte, la conscience reconnaissant l'inefficacité probable d'une affirmation ainsi mitigée, et s'efforçant de réagir contre elle : d'où tension, raidissement, impuissance. Il n'y a donc volonté que s'il y a détachement réel, c'est-à-dire non reconnu comme tel. Vouloir, c'est non pas se simplifier, mais s'être simplifié et même sacrifié, de telle sorte que l'idée de ce sacrifice ne subsiste pas. C'est ainsi que je puis triompher des obstacles en moi, c'est-à-dire les nier ou les supprimer comme tels ; et c'est sans doute aussi par là que la volonté peut avoir raison des obstacles extérieurs ou, plus exactement, des forces extérieures qui pourraient être utilisées comme des obstacles par ce qui en nous ne veut pas le succès, ne veut pas l'acte — tout simplement ne veut pas. C'est en cela, il me semble, que la volonté fait fonction de puissance, quoi qu'elle ne soit en aucune façon une force ; elle agit par suppression et pour ainsi dire par aspiration de l'obstacle. C'est par là aussi qu'on peut admettre qu'elle soit, comme le pensait Descartes, « infinie » ; il n'y a rien en elle qui puisse être gradué. Elle n'a pas d'intensité, elle ne comporte pas plus de degrés que la pure affirmation.

« Pourtant, dira-t-on, je ne peux vouloir que ce qui dépend de moi [1]». Mais ceci est loin d'être clair ; car vouloir c'est dire : cela doit être, donc cela dépend de moi. Seulement ce « cela doit être » n'est lui-même possible qu'à certaines conditions. Entre « cela » et « moi » il faut qu'il y ait un certain rapport. Il me semble que vouloir c'est en somme s'engager, j'entends par là engager ou jouer sa propre réalité : c'est se mettre dans ce qu'on veut. Je serais tenté d'aller jusqu'à dire que vouloir, c'est affirmer : « je dépends de cela (je ne serai que si cela est), donc cela dépend de moi ». Mais naturellement ce *je* et ce *moi* ne sont pas vraiment identiques, il y a entre eux une relation synthétique et vivante.

Voici un exemple : je prends la résolution de terminer

1. Cette formule impliquerait l'idée certainement erronée d'après laquelle la volonté aurait ou serait un quantum de force déterminé ; on l'assimile à un levier susceptible de fournir telle action, non pas telle autre.

un certain travail. Je m'engage vis-à-vis de moi-même à le faire. C'est-à-dire que je joue en quelque façon là-dessus ma propre réalité. Je ne serai à mes propres yeux que si ce travail est terminé ; [autrement ce sera, au sens fort du terme, une sorte de faillite de moi-même], donc il faut que ce travail *puisse* être achevé. L'affirmation « cela dépend de moi » est elle-même un vouloir, un décret. Ceci se retrouve, me semble-t-il, partout où il y a volonté : prendre une résolution, c'est s'engager soi-même vis-à-vis de soi-même. Si j'échoue, j'aurai déçu mon attente ; je ne me serai pas montré à la hauteur de ce que je croyais être.

Tout de même il semble que dans la foi il n'y ait rien de pareil. Et cependant je ne puis avoir foi qu'en ce que je suis ou plus exactement en ce par quoi je suis. Je veux dire que la foi ne saurait porter sur un ordre métaphysique qui me serait radicalement étranger (pas plus que je ne saurais vouloir réellement ce à quoi mon être ne serait pas intéressé). Et on dirait qu'il y a là une sorte de symétrie : au lieu que la volonté porte sur ce qui ne peut être que par moi, la foi irait à ce par quoi je suis. Mais j'ai dit que la foi impliquait le refus de poser certaines questions, de s'interroger sur certaines possibilités : lesquelles ? et ce refus, qu'est-ce qui le justifie ? Ici encore le fondement ne peut être que positif.

Je reprends les dernières phrases de ce que j'écrivais avant-hier. Je disais que c'est seulement sur ce qui est éternel que l'expérience critique ne peut mordre. Mais ce n'est pas clair : par éternel il ne saurait en effet être question d'entendre ce qui est valable pour n'importe qui à n'importe quel moment du temps, c'est-à-dire le pur indéterminé, l'inspécifié en soi.

11 *mars*. — Je reviens encore sur ce que j'ai dit de la volonté qui me paraît plus clair et plus positif que ce qui concerne la foi. Il est certain que pour vouloir il faut d'abord avoir conçu : la volition présuppose tout un ensemble de jugements, une organisation intellectuelle préalable. Il faut savoir ce qu'on veut ; il y a donc un contenu — plus exactement un schème qui se remplit au fur et à mesure que l'action s'accomplit. Au fond on ne peut savoir si on pourra qu'en essayant ; et tout dépend de la sincérité (*whole-heartedness*) de la tentative.

Un problème important et curieux : sentir, est-ce communiquer ? Il me paraît évident que non ; une sensa-

tion n'est pas un signe, elle peut être traitée comme un signe — ce qui est tout différent. Je crois que Dewey a bien vu cela. Mais ceci est très important pour l'idée que nous devons nous faire de la nature de la connaissance.

12 *mars* 1919. — Nous tendons manifestement à regarder la sensation comme émise en nous, si je puis dire, par l'objet, et nous renseignant sur lui. Cette interprétation est absurde. Je voudrais arriver à définir pourquoi elle l'est et comprendre où on arrive quand on la rejette.

Sentir, c'est être affecté d'une certaine manière ; et l'on peut se demander si l'ambiguïté même de ce mot n'a pas un fondement des plus réels.

Sans doute faut-il procéder comme partout ailleurs et chercher à définir ce que nous croyons ou admettons spontanément. Il semble que nous regardions l'objet comme nous livrant une part de lui-même dans la sensation ; je veux dire qu'il n'est sûrement pas posé spontanément comme distinct de « signes » qui « émaneraient » de lui ; et c'est pour cela que primitivement la sensation n'est pas regardée comme un signe. L'idée d'une transmission, d'un ébranlement propagé est d'origine scientifique, donc tardive. Il est évident que, pour celui qui cherche à concilier la représentation naïve et réaliste du sens commun avec l'interprétation mécaniste que la scienoe donne de la sensation, il faut bien admettre entre l'objet et nous une communication du même type que celle qui relie deux bureaux télégraphiques ou deux postes de sans-fil. Mais ceci a-t-il un sens ? non, précisément parce qu'une sensation est une affection, non un renseignement.

La sensation ne peut en somme être traitée comme signe qu'en fonction d'un objet, c'est-à-dire lorsqu'elle cesse d'être une affection, une manière d'être pour devenir une référence. Or le propre de la sensation est précisément *de ne pas* être rapportée.

Tout cela est à reprendre méthodiquement. Encore une indication préliminaire cependant ; on dit : « Il faut bien que je sois affecté *par* quelque chose ». Mais justement je crois qu'il y a là une confusion : en tant que j'éprouve une sensation, la question n'a pas de sens ; elle ne présente une signification que dans la mesure où je cesse d'éprouver pour penser, si confusément que ce soit, cet état initial — pour m'en détacher.

13 *mars* 1919. — Hier conversation intéressante avec

P. Admettant en principe la possibilité pour un « esprit » (à préciser) d'utiliser le répertoire d'un vivant (le mien par exemple), j'émettais l'idée que cet « esprit » pourrait être assez « suggestionnable » pour être replongé par nous, par notre volonté de communication, dans le monde de signes auquel la mort (?) l'a soustrait, en sorte qu'il fait bien l'effort de remémoration entièrement illusoire en son principe même que nous lui demandons, et cherche dans *notre* collection de fiches le moyen de nous satisfaire... Je reconnais que c'est là une hypothèse terriblement hardie ; mais elle rend compte au moins partiellement des faits : tout d'abord on comprend, si elle est vraie, que nous devions *nous* prêter, c'est-à-dire prêter notre corps à l' « esprit » ; ou bien que, si nous nous raidissons, toute communication (le mot est impropre, c'est en réalité d'une substitution partielle qu'il s'agit) devient impossible.

Je voudrais reprendre ceci plus méthodiquement, car il se peut que l'hypothèse soulève par ailleurs des difficultés insurmontables. Tout d'abord, à quelles conditions l'*évocation*, au sens propre du mot, sera-t-elle possible ? pour évoquer un être, faudra-t-il vraiment l'*invoquer* ? Il est bien certain que des êtres *semblent* être évoqués auxquels nous ne pensons nullement. Mais il faut avouer que ceci se relie à des questions pratiquement insolubles : nous ignorons comment un corps « entransé » ou « en voie d'entransement » peut apparaître à un « esprit » animé de la volonté de se communiquer. Il faut en effet que ce corps lui soit en quelque façon donné *(makes itself felt)* : comment ? Le problème paraîtrait sans doute absurde à presque tout le monde mais ce n'est pas d'aujourd'hui que je tends à penser quant à moi qu'il doit y avoir une réalité proprement psychique du corps, faute de quoi la vie serait inconcevable. Ceci est certainement assez vague même pour moi ; ce que je veux dire, c'est que le corps doit pouvoir être appréhendé en tant que psychique, qu'unité psychique : cette appréhension ne se laissant d'ailleurs pas assimiler à un mode de perception. Ce serait sans doute une action naissante, mais susceptible d'être contrariée ou même inhibée par le « sujet » lui-même.

Comme je l'indiquais plus haut, il ne faudrait donc point parler de communication, mais de substitution ou de possession : je ne peux communiquer avec autrui que par signes ; or aucun échange de signes n'est possible entre l' « esprit » et moi, puisqu'il ne s'exprime que par

moi, et grâce à des emprunts qu'il me fait (en sorte qu'il est naturel que je doive toujours me demander si tout ne « vient » pas de moi). Comment maintenant l'« esprit » garde-t-il ce pouvoir de sélection ? comment parvient-il à se servir de l'instrument que je lui prête ? ne faut-il pas admettre qu'il recouvre en s'incarnant une faculté — très partielle d'ailleurs — de remémoration qu'il ne pouvait posséder « auparavant » (cet adverbe a-t-il ici un sens ?) Je dirais en somme qu'il ne redevient capable de se servir de l'instrument, que du moment où celui-ci lui est fourni, où il redevient en somme un vivant complet : car il est là, il est où est mon corps, exactement autant que moi ; une sorte de symbiose psychique très précaire d'ailleurs s'établissant entre lui et moi. Ceci permet de comprendre toutes les erreurs qu'on ne cesse de constater, en même temps que l'incapacité où est l' « esprit » de renseigner sur son ambiance nouvelle — ambiance qui cesse d'ailleurs d'être la sienne aussitôt qu'il s'incarne, et dont il ne garde plus sans doute qu'un souvenir confus. Il ne pourrait, au surplus, nous renseigner sur elle qu'en communiquant avec nous : or *il est nous*, ou du moins forme avec nous un tout momentanément indécomposable.

Il est évident que cette hypothèse répond seule à mon expérience ; j'ai bien eu le sentiment que des êtres se servaient — très inégalement bien — de l'appareil que je leur prêtais. On s'explique aussi la lutte qui surgit à chaque instant entre le médium insuffisamment entransé, et qui réagit — et l' « esprit », auquel il ne se prête pas sans réserves : ce que j'appellerai la lutte pour l'appareil.

Je n'insisterai pas davantage sur cet ordre de réflexions qui, si intéressant soit-il, ne comporte pas encore d'élucidation philosophique tout à fait satisfaisante.

Je reprends ce que j'ai déjà dit de l'objet, et note que plus je le pense comme objet, moins je devrai m'apparaître comme lui étant consubstantiel ; en tant qu'objet il m'apparaît comme étant en communication avec moi ; mais dans cette mesure je deviens moi aussi un objet, plus exactement un autre poste.

17 *mars* 1919. — Nous avons réfléchi hier à la suggestibilité de l'« esprit » que je tends de plus en plus à croire « charmé » ; ce qui expliquerait la paramnésie que l'on constate si souvent. « Il » n'a pas à l'égard de la suggestion que nous lançons la puissance de réaction et comme de refus que nous possédons, nous. A creuser.

21 *mars* 1919. — La mémoire est-elle un mode de

communication entre le moi actuel et le moi passé ? Qu'on n'objecte pas qu'il faudrait pour cela que le moi passé fût encore ; il s'agit justement de savoir s'il est vrai qu'il ne soit plus. Ceux qui voient dans le cerveau l'agent essentiel de la mémoire font d'elle un mode de communication.... Je crois quant à moi qu'elle n'est pas une communication, mais une possession incomplète. Qui ne s'est pas senti à certains moments envahi par le passé ? Or j'entrevois confusément que de ce qui est susceptible de nous envahir, de nous posséder de la sorte, il ne doit pas y avoir de sens à dire : *c'est là* ou *ce n'est pas là*. Ces expressions ne sont applicables qu'aux objets qui par essence peuvent être situés, repérés. N'est vraiment insituable par rapport à nous que ce qui ne peut être pensé comme étant en communication avec nous. Communiquer, c'est rester soi, l'autre restant soi. Pourtant cette communication peut m'affecter (je ne sais s'il n'y a pas là une difficulté).

3 *avril* 1919. — Travaillé Bradley ces temps derniers. Je me sens sur la voie d'idées entièrement nouvelles grâce à lui et aussi à une conversation avec H. N'ai-je pas accepté beaucoup trop facilement l'idée que l' « esprit » est désincarné ; il est sans doute « autrement incarné ». Mon corps d'ailleurs peut-il devenir le sien s'il n'en a pas un lui-même ? Il y aurait en somme une symbiose très courte entre son organisme (?) et le mien. Cette idée me semble plus acceptable que celle d'une substitution pure et simple ; et c'est uniquement s'il y a deux corps (de types divers) en présence qu'on peut comprendre les communications proprement dites et aussi les phénomènes de « matérialisation ». Ce que nous appelons de ce nom ne peut être que la condensation d'une autre matière, le passage d'un plan matériel à un autre plan matériel.

6 *avril*. — Réfléchi de nouveau aux fondements de la psychométrie et à l'interprétation matérialiste qu'on en peut donner. J'admets que la chose (distinguée ici de l'objet) ait été modifiée par le contact, ce qui est d'ailleurs certain. J'admets qu'elle ait gardé l'empreinte (ou une trace fluidique ?) du sujet A. J'admets encore, quoique plus difficilement, que le croyant ait un « sens » qui lui permette de discerner cette empreinte, cette altération. Le problème reste entier : comment remonter de cet effet à sa cause ou à son contexte ? En dépit de ce qu'on paraît croire, le fait que cette modification ne peut être appréhendée que par un être doué de « facultés »

privilégiées ne contribue nullement à rendre intelligible le passage par lequel la pensée du voyant va de cette modification en quelque façon constatée à sa cause (il est d'ailleurs manifeste qu'il n'y a là rien qui ressemble à une inférence causale). Ce passage ne peut en principe se comprendre que s'il implique une « rédintégration », c'est-à-dire si l'unité du tout qui comprenait en soi cette modification se refait (par exemple, j'entre dans une pièce où je respire un parfum qui me fait dire aussitôt « un tel était ici à l'instant »). Cette liaison ne peut exister, comme le dit Bradley, qu'entre des universaux. Mais il faut que le tout ait été déjà appréhendé comme tel par le sujet. Or c'est précisément ce qui n'a pas pu se produire ici...

Tout permet donc de penser qu'en réalité, ce qui est à l'origine du processus, c'est l'objet en tant que représenté, que lié à un contexte psychique, et non la chose... Une unité se forme au sein de laquelle l'objet agit comme une image dans une conscience. (Rapprocher ceci des cas où, sous une influence quelconque, je redeviens ce que je fus — si du moins se souvenir, c'est redevenir imparfaitement).

Au fond Bradley m'aide de plus en plus. Dès le moment où on a compris qu'il y a toujours plus que les termes et leurs relations, il apparaît clairement qu'il doit y avoir des modes d'unité concrète auxquels nous ne prenons pas garde et qui peuvent rendre possible des rédintégrations supérieures.

8 *avril* 1919. — Sur la prédiction, à propos du livre d'Osty. L'objection fondamentale contre la prédiction c'est « on ne peut voir que ce qui est ; or l'avenir n'est pas ». Mais il y a là un paralogisme. On n'a sûrement pas le droit de dire que ce qui n'est pas encore n'est en aucune façon. On répondra qu'il n'est possible de voir que ce qui est actuel, le passé comme tel ne pouvant être objet de vision, et la mémoire n'étant qu'une reconstruction. De plus en plus je sens que cette théorie est fausse ; je suis convaincu que le passé en tant que passé ne peut pas plus être réellement dissocié du passé en tant que présent à la conscience — que l'objet *vu* de l'objet dit réel. Je vois l'objet lui-même, je me souviens du passé lui-même. Ceci n'est intelligible pour le passé que parce que je *suis* mon passé. Mais suis-je aussi mon avenir ? la question elle-même est très obscure.

On croit en général résoudre le problème en admettant que l'avenir est en quelque sorte préformé *dans*

l'actuel en sorte qu'il peut être appréhendé par des sens (?) plus subtils que les nôtres. Ceci est-il intelligible? Il faut d'abord éliminer l'idée fictive d'une inhérence de l'avenir *dans* le présent. Il ne peut y avoir là que liaison qualitative, enchaînement mélodique : je refuse d'opter entre le *et* — juxtaposition pure, et le *en* — implication ou emboîtement. Tout ce qui est réel (développement d'un être, d'une histoire, d'une idée) tombe en dehors de ce pseudo-dilemme. Mais la question subsis :et cet avenir que le devin appréhende, ne faut-il pas qu'il soit donné — et donné veut-il dire *donné à quelqu'un* ? Telles sont les questions qui me troublent. La vision apparaît forcément comme contingente par rapport à une situation qu'elle n'engendre pas, donc qui est déjà (approfondir le sens de ce mot). Mais est-elle pour quelqu'un ? problème capital que je me pressais trop de résoudre en décembre dernier. Nous devons traiter cette situation comme formée : cela signifie-t-il qu'elle soit objet ? Ici encore Bradley m'aide en me mettant en garde contre une grave confusion. Je crois d'ailleurs qu'en parlant d'une conscience maîtresse du devenir je voulais dire qu'entre cette conscience et ce devenir il n'y a pas de rapport de sujet à objet (Il est hors de doute qu'une activité créatrice quelconque est impensable en langage de sujet et d'objet). L'avenir peut donc être formé sans être pensé par quelqu'un. Pourtant est-ce que je ne me laisse pas tromper par des métaphores incohérentes ? J'écrivais en somme que toute vision se réfère en dernière analyse à un ordre, à un monde au sein duquel l'être et la pensée coïncident (comme dans une imagination créatrice) ; je me servais même du mot supraconscience pour désigner cet ordre qui transcende le dualisme du sujet et de l'objet. Peut-on préciser davantage ? j'avoue que cette interprétation trop schématique ne me satisfait pas encore.

Pour autant que je me pense comme sujet à la fois actif et passif, comme affecté du dehors de façons multiples, il est évident que la situation S vue par le devin ne peut pas ne pas m'apparaître comme extérieure, non donnée, non prévisible. Mais dès le moment où je m'élève à l'idée d'une liaison immanente (non pensable d'ailleurs en langage *relationnel*) entre moi et les autres (ou l'univers) cette situation cesse d'être extérieure, elle est le développement d'une situation actuelle E qui me dépasse et dont par essence je ne puis prendre conscience. Voici un exemple : le devin voit que je rencon-

trerai un homme aux yeux noirs sur une place entourée d'arbres. Il est clair que ce qui lui est donné, c'est la situation, le tableau : Mais comment voit-il *en moi* le tableau dont certains éléments sont *hors de moi* ?

9 *avril* 1919. — La réponse, c'est en gros qu'à ce plan il n'y a pas de sens à parler d'éléments extérieurs les uns aux autres. Une scène est un tout indivisible où l'on ne peut découper des termes, isoler des rapports que par abstraction. « Mais, demandera-t-on, en quel sens cette scène est-elle déjà préformée ? *où* est-elle préformée ? » Il n'y a pas plus de sens à poser cette question qu'à demander où est le prochain épisode de l'histoire que je suis en train de raconter. Je sais bien qu'on risque de m'opposer le dilemme que voici : ou bien cet épisode est déjà objet, c'est-à-dire qu'il est explicitement pensé, ou bien il sera improvisé, ce qui signifie qu'il n'est encore en aucune façon. Je pense qu'il faut refuser ce dilemme, et c'est ce que je n'avais pas bien vu lorsque je parlais de « pensée qui projette », car le projet est un schéma et ne peut être objet de vision. L'improvisation pure est manifestement le déroulement ou la révélation d'un tout (d'une unité qualitative), elle exclut ces apports extérieurs qui seraient, eux, strictement imprévisibles (à moins qu'ils ne fussent eux-mêmes intérieurs à une unité nouvelle et plus ample). Mais cette unité globale du récit ou de l'improvisation n'est pas nécessairement celle d'un objet appréhendé comme tel : et c'est ce que je n'avais pas vu. (Nous trouvons dans notre expérience l'illustration de ce que je veux dire, par exemple, quand nous prenons la parole sous une impulsion soudaine, et que ce que nous disons s'organise spontanément). C'est en ce sens que j'ai dit que cette unité du devenir est *sentie* ou *de sentiment* ; et c'est uniquement ainsi qu'on peut entendre la maturation, ou l'incubation de l'événement à laquelle j'ai fait allusion.

Seulement nous sommes ici en présence d'un récit qui ne peut en aucune façon être conçu comme la reproduction contingente, idéale, d'une succession par ailleurs réelle. Devenir et raconter sont ici une seule et même chose [1].

Cette variante de l'hypothèse initiale soulève d'ailleurs de graves difficultés. Si l'histoire n'est « préformée » qu'en tant qu'unité indivisible et sentie, peut-on com-

1. Rien ne permet d'affirmer *a priori* que tout soit mûr à la fois. Ici des questions nouvelles surgiraient.

prendre qu'elle se détaille pour le devin ? Comment ce sentiment se convertit-il en vision ? Il semblerait en effet plus naturel d'admettre qu'elle ne s'explicite et se monnaie en scènes successives qu'au fur et à mesure qu'elle est vécue, qu'elle se déroule pour les sujets qu'elle intéresse. Mais ceci n'est pas clair ; comment concevoir cette explicitation ? Si elle nécessite des « apports extérieurs » l'objection est décisive ; mais admettons qu'il n'en soit rien ; en quoi consiste l'explicitation ?

Voici une situation S à venir qui est mûre, c'est-à-dire sentie ou pré-sentie (ceci voulant dire qu'elle existe en tant que sentiment ou que pré-sentiment). Il est certain que nous ne pouvons nous empêcher de nous demander : pour qui ? chez qui ? cette question a-t-elle un sens ? et même si elle en a un, est-il rationnellement impossible de ne pas la poser ?

On peut dire ceci, je crois : pour autant que je peux regarder ce sentiment comme global, comme se suffisant à lui-même, il n'y a aucun sens à demander qui l'éprouve ; au contraire dès le moment où je le regarde comme partiel, je l'attribue à « quelqu'un ». Il me paraît que je rejoins ici la distinction du *lui* et du *non-lui* (celui-ci n'étant pas forcément traité comme un *je* ou un *toi*). Mais ce sentiment est-il lié à une connaissance ? pour le moment je n'aperçois même pas comment on peut répondre à cette question.

Une autre méthode s'est présentée cet après-midi à mon esprit. Il est évident que deux personnes qui lisent le même livre ou la même affiche peuvent en être à différents endroits de ce même livre ou de cette affiche : ceci dépend de leur position. On m'objectera que le livre ou l'affiche n'est pas dans le temps. Mais il faut distinguer ici une série de durées possibles (la durée d'élaboration, de rédaction, d'impression, la durée même du livre en tant qu'il vieillit et s'use). On allèguera que le contenu du livre est intemporel : mais ceci est vrai de tout contenu historique. Dira-t-on que, malgré tout, le livre survit aux lectures ? mais ceci pourrait ne pas être. On peut concevoir un système de signes se développant exclusivement dans le temps, l'équivalent d'un discours ou d'une récitation... Après tout peut-être cette hypothèse est-elle au fond contradictoire ; je ne suis pas sûr que l'idée de positions distinctes, individualisées puisse encore s'appliquer.

1er *juillet* 1919. — De nouveau le problème de la possibilité métaphysique de la voyance s'impose à moi

(à propos du cas de M^lle P.). Toute prophétie est vision et porte sur une scène devenue présente. Le voyant, dans des conditions (?) qu'il faudra bien chercher à préciser, devient contemporain d'un autre présent, d'un présent qui n'est pas celui de son corps. Ceci nous paraît extrêmement obscur ou même contradictoire, parce que nous admettons comme un axiome qu'il y a à chaque moment une seule coupe temporelle possible du monde, une heure de l'univers, et que le Présent unique se détaille, en une infinité de Présents individuels qui sont ceux de chaque conscience, en sorte que tout se passe comme s'il y avait une conscience unique (fragmentée, il est vrai, à l'infini) dont le déroulement serait exactement synchronique par rapport au nôtre et le comprendrait même en soi. Il est certain que si ce postulat s'imposait irrésistiblement, toute voyance portant sur l'avenir devrait être regardée comme impossible, et inversement. C'est la vieille idée qui m'est venue à Zernetz en 1912 et que je retrouve ici, précisée peut-être par ma connaissance de Royce. Sans doute il est bien clair que, dès le moment où je me donne un monde de consciences, pour chaque élément de ce monde je suis en droit de me demander : qu'est-ce qui s'y passe en ce moment ? mais ceci n'a de sens, je crois, que pour autant que je considère ce monde comme représentatif d'un monde spatial. Je précise. Soit un monde spatial comprenant un ensemble d'éléments E parmi lesquels figure mon corps C. A chaque état de mon corps je dois admettre que correspond un état homochronique et synchronique de tout élément actuel de ce monde. Il doit « se passer » en ce moment quelque chose de déterminé dans une certaine ferme des environs de Pérouse que j'évoque. Que s'y passe-t-il ? Ceci est objet de savoir ; il n'y a pas de limite à la *possibilité* de se renseigner là-dessus aussi complètement que possible dans un laps de temps donné. Donc pour tout corps organisé, ou plus exactement pour toute conscience exprimant un corps organisé dont le devenir est homochronique par rapport au mien, la question *quid nunc* ? est légitime. Mais en disant que c'est une question, je reconnais qu'il n'y peut être que répondu, par des signes. Par contre, plus les plans que je considère en une conscience quelconque sont éloignés de cette table de références qu'est le monde extérieur, plus la signification du problème s'obscurcit. Peut-il même être encore question de correspondance ? il serait absurde d'imaginer des plans numérotés et de même indice pour

chaque conscience ; et de demander ce qu'éprouve la conscience Σ au plan P auquel je suis en ce moment (et où j'éprouve une certaine émotion). Le *quid nunc* n'a de sens que par rapport à un monde où l'on agit. Etant donné M. R. que je sais être vivant, je peux me demander : que fait-il en ce moment ? mais c'est tout. On prétendra que ma question ne porte pas seulement sur la position actuelle de son corps, et on aura raison. Néanmoins, c'est seulement en tant que je prolongerai les lignes de son action au dedans de lui-même que la question conservera un sens. Au delà de ces limites, il ne saurait plus être question de représenter, de figurer, mais seulement de devenir *(mitseyn, sich hineinleben*, etc.). Dès lors : de ce que la transmission par signes, ou plus simplement le savoir, ne peut s'exercer que sur le présent, ou l'acquis, le passé incorporé au présent, on ne peut rien conclure quant à ce qui passe toute transmission de cette nature. De ce que l'avenir comme tel ne peut être objet de questionnaire, on n'a pas le droit d'inférer qu'il ne peut pas être vu, vécu, pré-vécu. (Ces observations ont la plus grande importance pour ce qu'on peut appeler le problème spirite — le problème de la conscience des morts).

2 *juillet* 1919. — Je reprends mes indications d'hier. Toute question adressée à l'avenir, toute réponse de l'avenir, toute transmission de signes entre le présent et l'avenir est inconcevable. Elle n'est possible qu'au sein d'un même présent (on ne peut se renseigner que sur ce qui est acquis ; je serais tenté de dire : sur ce qui appartient à une même couche de réalité). Mais il est clair que la situation de ce que nous appelons l'avenir par rapport au présent est très difficile à définir ; et il n'est pas absurde *a priori* de prétendre que ce que nous appelons l'avenir est à un autre niveau de réalité. J'exprimerais ceci en disant qu'entre les moments successifs il y a une différence dont on est loin d'épuiser la nature quand on l'appelle intervalle. Je reconnais d'ailleurs que je suis ici sur un terrain glissant, et que je tends à convertir le successif en simultané. Ce n'est pourtant qu'une apparence, je crois... Pourtant, ne faut-il pas reconnaître que ce qui n'est pas encore pour moi peut être déjà pour un autre qui a une sorte d'avance (métaphysique) sur moi ? je crois que c'est exact, mais prenons garde à ce que signifient ces mots « moi » et « lui ».

4 *juillet* 1919. — Quelques lueurs nouvelles. D'abord il est évident qu'un être ne réalise pas dans l'immédiat,

dans le pur maintenant « la plénitude de ce qu'il est », par exemple un sentiment très profond. Plus un *être est*, moins il se réduit à une simple succession de déterminations (que ce soient des événements ou des actes : ce dernier mot convient mal, d'ailleurs ; car agir dans le successif, ce n'est pas agir vraiment. L'acte, comme l'a vu Bergson, concentre en soi tout un passé, toute une durée). Ce sentiment très profond, il ne l'éprouve pas dans l'instant comme un plaisir ou une douleur physique, par exemple. Et je me demande si on n'est pas amené par là à concevoir des niveaux temporels distincts de réalité ou de vie.

(Je note que ce qui précède rejoint ce que j'ai écrit il y a quelques mois sur l'être entendu comme ce qui résiste à l'expérience critique, puisque celle-ci dissout précisément tout ce qui n'est qu'immédiat) [1].

11 *juillet* 1919. — Entrevu quelques idées importantes qui sont d'ailleurs dans la ligne du Père La Berthonnière. Peut-être n'avons-nous que le savoir que nous méritons ; peut-être ce que nous sommes mesure-t-il ce que nous savons, et non inversement : mais ceci ne saurait naturellement s'appliquer qu'à la connaissance métaphysique, non à celle qui porte sur de simples rapports abstraits.

13 *juillet* 1919. — Je me suis de nouveau posé la grande question : puis-je me penser comme parfaitement renseigné sur l'univers et cependant déçu ? C'est au fond le problème de Royce. Seulement il y a une question préjudicielle : l'univers est-il tel que je puisse être complètement renseigné sur lui ? Et il ne s'agit pas ici de l'inconnaissabilité même partielle de l'univers. Tant que je traiterai celui-ci comme simple objet d'enquête possible, il ne pourra me fournir de satisfaction absolue. A approfondir.

15 *octobre* 1919. — Relu avec un vif intérêt mes notes des 1er et 4 juillet. Pourtant elles tournent autour d'une notion bien difficilement précisable. Je le répète, je peux me demander : que fait X en ce moment ? que se passe-t-il à P à l'instant présent ? Et l'identité de plan entre X et moi, entre P et l'endroit où je me trouve actuellement se définit précisément en fonction de cette possibilité qui m'est donnée de me renseigner, d'enquêter,

1. Je me demande si le pessimisme proustien n'est pas lié précisément à une philosophie de l'immédiat pur, à une incapacité de traiter le médiat comme réel.

de vérifier ; et il est évident que même si j'imagine des mondes situés à des distances indéfiniment croissantes du mien, mais qui se prêtent à ce questionnaire, ce que j'ai dit s'applique encore à ces mondes. Seulement il faut qu'un dialogue soit possible ; or il y a dialogue du moment qu'il y a perception ; percevoir attentivement c'est précisément être dans un état de tension dialectique par rapport à un certain donné. Mais il n'en est ainsi, comme je l'ai dit bien des fois, que pour ce qui peut devenir matière à renseignements. Or il me paraît évident qu'il y a des manières d'être qui par essence même ne se prêtent pas à cette tension dialectique de l'esprit ; et il me semble que par là se trouve défini de la seule façon valable ce qu'on appelle communément l'inconscient. Je suis *toujours à tout moment* plus que l'ensemble de prédicats que serait susceptible de mettre en lumière une enquête faite par moi-même — ou par tout autre — sur moi-même (cf. notes du 2 mars dernier).

En revoyant tout cela je suis frappé d'une confusion au moins apparente. Je dis quelque part « ce qui fait fonction pour moi de source de renseignements est dans dans cette mesure même un toi. » Il faut prendre garde que c'est pour autant que je mets l'accent, non sur l'idée de renseignements, mais sur celle de *réponse* avec ce que ce mot implique de communauté (*us-ness*) que le *toi* apparaît ; je me rappelle avoir éprouvé cela nettement, avoir fait cette distinction pour moi en demandant mon chemin à un inconnu. C'est qu'en réalité les deux aspects que l'analyse dissocie (le *répertoire* et le *vivant*) sont indissolublement liés ; et il ne faut jamais l'oublier sous peine de tomber dans l'abstraction et l'absurdité. Je crois donc qu'il faudrait approfondir le sens de cette idée de réponse qui est si étroitement liée au *toi* et peut seule lui conférer un contenu (ici mes notes du 25 février sont utilisables). Au fond cependant, *toi*, c'est plus essentiellement ce qui peut être invoqué par moi que ce qui est jugé capable de me répondre. Mon âme, ce ne serait pas le *moi* du psychologue qui n'est au fond qu'un *lui* — sauf peut-être pour autant que je m'entretiens d'elle avec Dieu et qu'elle est engagée, vitalement intéressée dans cet entretien même. On m'objectera sans doute que je me borne à hypostasier de simples catégories grammaticales. Il faudrait éclairer ceci à l'aide d'illustrations concrètes empruntées à la vie intérieure la plus chaude, la plus pathétique. Demandera-t-on pourquoi mon âme ne peut devenir *elle* que par rapport à Dieu,

confrontée en somme avec lui ? Je ne vois pas en ce moment le moyen de formuler une réponse d'une façon abstraite qui me satisfasse ; mais il me semble qu'on peut dire ceci (à élucider, à filtrer ensuite) : mon âme reste *toi* pour Dieu ; pour lui, elle se confond avec le sujet qui l'invoque ; il n'en peut être ainsi avec un sujet quelconque, si ce n'est peut-être dans la mesure où, par l'amour, il imite ce qu'il faut bien appeler l'attitude divine. Plus ce moi devient un objet d'études, quelque chose qu'on décrit ou dont on retrace le développement, moins c'est une âme. Entre l'idée d'âme et celle de prière, il y aurait donc un rapport intime et duquel on ne devrait pas pouvoir faire abstraction. Ce qui m'apparaît encore très confusément, c'est la relation qu'il convient d'établir entre tout cela, qui est d'ordre métaphysique et religieux, et la théorie psychologique ou métapsychologique que j'ai esquissée précédemment.

Il y a là quelque chose à trouver. Je remarque simplement qu'en tant que je suis répertoire pur (que je me traite comme tel) je ne suis pour moi qu'un *lui*. Je ne deviens *toi* pour moi que dans l'émotion. Intérêt qui au fond est amour et qui là où il s'agit de soi fait défaut bien plus souvent que ne le prétend une psychologie terriblement conventionnelle. (Tout le problème de l'égoïsme est à reprendre : l'égoïsme n'a rien à voir avec l'amour de soi ; ce n'est la plupart du temps qu'une manière d'agir, de tenir compte de soi *sans* s'aimer).

16 *octobre* 1919. — Reprendre une série de notions sur lesquelles j'ai travaillé autrefois. Celle d'intimité est une des plus importantes (cf. la note sur *avec* du 24 février). Il faudrait l'opposer à celle de familiarité : peut-être y a-t-il entre familiarité et intimité une relation analogue à celle qui existe entre les deux reconnaissances de Bergson. A creuser.

Réfléchir aussi sur l'idée d'épreuve. La grande difficulté consiste à saisir le rapport véritable entre l'épreuve et celui qui me l'impose. Mise en présence d'une souffrance, la conscience religieuse tend à y voir une épreuve. Mais qu'entendre par là ? il me semble que c'est uniquement en fonction du *toi* qu'on peut donner à l'idée d'épreuve une signification acceptable. Il faut donc exclure toute idée de concours et peut-être même de sélection. En réalité la sélection ne porte que sur la puissance ; il s'agit de savoir qui est capable d'accomplir telle ou telle action. On peut dire en ce sens que toute sélection est naturelle. L'épreuve porte au contraire

essentiellement sur ce qui, en nous, est susceptible de dépasser la nature. Encore faut-il examiner si ceci n'est pas purement verbal : ne s'agit-il pas encore au fond d'une puissance, c'est-à-dire d'une nature ? Une analyse serrée s'impose. Voici une déception, un deuil. Où est le risque ? il y a menace d'anéantissement spirituel ; mais qu'est-ce que cela veut dire au juste ? Le danger me paraît être toujours l'obsession, sous quelque aspect qu'elle se présente ; l'âme risque de se laisser entièrement occuper par un objet donné ou, si cet objet disparaît (à supposer que ceci ait un sens) de ne plus être vraiment attachée à rien, serait-ce à elle-même, de se perdre, de se dissoudre. En cela consiste le danger. Il faudrait analyser de même l'idée de tentation.

Je suis sûr que ce chemin est le vrai ; idée de la vie comme épreuve : la foi est par essence quelque chose qui doit et veut être éprouvé ; rapport à l'au-delà ; l'épreuve est ce qui a un au delà. Il faudra se demander quelle est la validité d'une philosophie de l'épreuve, et plus profondément ce qu'on veut dire quand on se pose cette question de validité ; on part ici comme ailleurs de la crainte d'être trompé (« je suis peut être dupe ») ; l'expérience de notre faillibilité se convertit en une sorte de méfiance active. Voir si cela est justifiable en droit, procéder comme je l'ai fait pour l'athéisme ; se demander ce que cela signifierait de dire : « Il est faux que la vie soit une épreuve ». Je crois qu'au fond cette négation se ramène à celle-ci : « il est inexact qu'il existe un être doué de conscience qui ait voulu cela ». Mais si je ne me suis pas trompé, un jugement de ce type, un jugement en *il* ne porte pas sur Dieu mais sur une pensée finie et imaginée. Distinguer le jugement athée (extérieur à l'ordre religieux) et la révolte (Job), liée au contraire en quelque manière à l'acte de foi. A voir de très près.

Triompher de l'épreuve ce sera se maintenir en tant qu'âme, sauver son âme. A approfondir.

Il faut d'abord noter, je crois, que l'affirmation « c'est une épreuve » ne prend son sens que dans un contexte spirituel défini ; elle n'est pas de celles qui gardent leur valeur, quel que soit celui qui les énonce. Ceci peut surprendre au premier abord. Mais il faut voir qu'il ne s'agit pas ici d'une proposition instructive du type « vous êtes tuberculeux », par exemple : la valeur d'une telle proposition dépendant de la compétence de celui qui la formule. Il me paraît certain, sans que je puisse

encore justifier tout à fait mon assertion, que c'est seulement l'amour qui peut conférer un contenu réel — je ne dis pas valable — à une affirmation du type « c'est une épreuve ». Entre celui qui me parle ainsi et moi-même il faut qu'il y ait une communauté ; il faut que nous soyons *toi* l'un pour l'autre ; il ne faut pas que l'autre puisse penser à propos de moi : « c'est une épreuve pour lui, c'est son affaire ». Il faut qu'il en prenne sa part. Ainsi apparaît la liaison entre l'épreuve et la charité. Mais tout cela peut se passer dans *ma* conscience entre moi et moi-même. En tant que je me traite comme une essence, comme « un tel » — je suis *lui* pour moi, et du même coup l'idée d'épreuve perd tout sens ; elle se transforme et revêt je ne sais quelle acception pseudo-biologique. C'est toujours la même chose ; en tant que j'entretiens avec moi des relations triadiques (que je me traite comme objet) je reste au plan de la nature. Ceci est particulièrement net en ce qui concerne la mort. Il y a une façon de penser ma mort qui revient à dire « *il* mourra », c'est-à-dire au fond « la machine s'arrêtera ». Je m'entretiens au sujet de ma mort avec un *autre*, quel que soit d'ailleurs cet autre. Ce n'est pas en raisonnant de la sorte sur ma mort ou sur celle de qui que ce soit que je puis m'élever à la pensée d'un au-delà. De ce point de vue, il n'y a par delà la mort que la désorganisation de plus en plus complète de « la machine ». Rien d'autre. L'idée (?) d'épreuve n'est donc applicable que dans la mesure où mon unité avec moi-même se refait dans le sentiment, vie intime dont la conscience dialectique de soi signifie au contraire la rupture plus ou moins complète. Emettre froidement, à un moment quelconque, cette affirmation « la vie est une épreuve », c'est, je crois, ne rien penser du tout. On voit ici quel peut être le rôle du prêtre ; il a pour mission de réveiller en nous cette vie palpitante et indivisible, de restituer par suite à une idée comme celle d'épreuve le plein de sa signification, mais ceci n'est possible que dans la mesure où je suis *toi* pour lui, où il est comme l'incarnation de la charité.

Je reviens sur ce que j'ai dit tout à l'heure ; une affirmation du type « cette souffrance est une épreuve » n'est pas instructive, elle ne nous renseigne pas [1]. Mais par là n'aboutissons-nous pas à un subjectivisme bien pauvre ?

1. Disons encore qu'elle n'attribue pas un prédicat nouveau à un sujet préalablement posé ; tout cela revient au même.

dépassons-nous l'ordre du « comme si » ? prendre la vie comme une épreuve, qualifier notre expérience de telle façon qui nous est personnelle. Toujours le même dilemme. Fait objectif ou disposition intérieure. *Tout cela* ou... rien que *ceci*. Chaque fois que je le retrouve, j'ai le même sentiment de montagne à soulever. Plus que jamais cependant, je suis convaincu que ce « dilemme » laisse échapper l'essentiel de la vie religieuse et de la pensée métaphysique la plus profonde.

(Au fond le problème ne consiste-t-il pas à rechercher comment une objectivité de l'individuel pur est possible ? c'est en quelque manière celui qu'a si merveilleusement posé Simmel dans le dernier chapitre de *Lebens Anschauung* ; seulement il ne l'a posé qu'au plan de l'éthique ; ce qui complique infiniment la question, c'est la tendance incoercible que nous avons tous depuis Kant à penser l'objectif sous la forme de la légalité, de la « Gesetzmässigkeit ». Or il est absolument certain qu'on ne peut songer à dire : « Chaque fois que quelqu'un pensera sa vie sous la catégorie de l'épreuve, telle chose se produira »). Je rejoins ici ce qui fut le thème central de ma réflexion en 1913-1914, cette idée fondamentale que l'universel, c'est forcément le relatif ; mais cette idée se spécifie pour moi d'une façon infiniment plus concrète. Il est à remarquer que la question qui surgit ici est identique à celle qui se pose pour la prière dont l'efficacité universelle ne peut être admise que si on la traite comme un procédé, si on la nie.

Peut-être ne se tromperait-on pas en disant qu'une affirmation du genre de celle que j'étudie (le mot affirmation est mauvais, mais le terme de vérité est inapplicable) doit être chaque fois redécouverte : ceci aussi est très important. La vertu d'une telle formule est entièrement liée à la façon dont cette formule a été engendrée ou réengendrée par l'âme, au lieu que la formule scientifique considérée sous son aspect pragmatique revient à dire « Si tu fais telle chose, je te préviens qu'il arrivera invariablement ceci ; tu n'as pas besoin de me demander comment je le sais, ni de refaire pour ton compte le travail qui m'a permis d'arriver à cette certitude ». Sans doute, même dans l'ordre spirituel, une fois la découverte faite, elle peut être universalisée, mais uniquement grâce à la puissance de sympathie qui me fait imaginer et vivre l'expérience de mon prochain, de mon frère, comme la mienne propre. Nous ne pourrons jamais nous transmettre une formule, une recette, mais

seulement éveiller — peut-être — l'un chez l'autre cette vie à laquelle chacun de nous participe.

Je reconnais d'ailleurs que ces observations ne nous font pas avancer beaucoup. Certains diront : « Cette valeur de l'idée (?) d'épreuve est d'ordre purement psychologique. Je supporterai plus aisément une calamité en *supposant* que c'est une épreuve qu'une volonté supérieure m'impose. C'est un adjuvant ». Mais il faut répondre que le mot hypothèse ne saurait convenir ici. « Soit, concèdera-t-on, disons seulement que cette façon de qualifier votre expérience la modifie, mais du dedans ; il y a là un développement purement immanent. » Cependant n'est-ce pas encore se placer au point de vue de la loi ? et dire : « étant donné un être sujet à telles ou telles vicissitudes, il y a intérêt pour lui à... c'est un bon moyen de... etc. » On se replace inconsciemment sur le terrain biologique, et l'on regarde l'usage de la « catégorie de l'épreuve » comme une condition favorable à la conservation psychologique de soi. Seulement cette dernière idée est singulièrement obscure. Il peut s'agir par exemple d'accepter pour soi une maladie incurable : que sera-ce alors que cette conservation ? on sera réduit, je crois, à concevoir vaguement un *équilibre* maintenu ; et une foule d'associations et d'idées mécanistes immédiatement déclenchées renforceront en apparence cette pseudo-interprétation. Mais que sera-ce que cet équilibre ? J'imagine au contraire un incurable qui, se sachant condamné, décide de tirer le meilleur parti du temps qui lui reste et de vivre le plus agréablement possible. Je pense qu'on me répondra que, du point de vue d'une psychologie scientifique, une telle attitude est irréprochable et peut même être préférée à l'attitude inverse. La conscience religieuse proclame le contraire, et déclare qu'entre l'une et l'autre il n'y a aucune commune mesure. Le psychologue nous dira que ce jugement de valeur est fonction d'une certaine disposition particulière et par là-même purement relatif. Seulement sur ce dernier chemin il n'y a pas de halte possible ; le psychologue comme tel est irrésistiblement conduit à poser la relativité de tout jugement de valeur quel qu'il soit. L'analyse montre d'autre part que ce « psychologue pur » est une abstraction qui ne saurait tenir devant une réflexion plus élaborée. Faut-il donc en revenir à l'interprétation opposée, et déclarer simplement que le croyant a raison ; qu'il est *vrai* que la souffrance est une épreuve qu'il faut savoir accepter avec résignation ? Mais ces mots

« avoir raison » ne conviennent plus ici ; puis-je penser la foi d'un autre si cette foi n'est pas la mienne, à quelque degré que ce soit ? il ne pourrait dans ce cas être question que d'une adhésion, si peu explicite soit-elle.

17 *octobre* 1919. — Approfondir davantage l'idée d'épreuve en elle-même, en utilisant mes notes du 6 et 7 mars 1919. J'écrivais que l'être est quelque chose qui doit pouvoir être possédé. Jamais je n'admettrai que ce soit une limite idéale, comme le prétend un criticisme confus et timoré. Je le répète encore, il n'y a pas de problème plus difficile à poser que celui de l'être. Parler de l'*être* pris substantivement, c'est imaginer je ne sais quel noyau résistant qui subsisterait sous l'écorce périssable du phénomène. Mais on transporte par là, comme l'a vu Kant, dans le domaine métaphysique des relations qui ne sont pensables qu'entre les phénomènes (sur l'illusion de l'intériorité absolue cf. aussi Hegel). Il serait déjà beaucoup plus intelligible de dire avec un rationalisme court, mais conséquent, que le phénomène, c'est l'être incomplètement pensé, saisi dans les moins concrètes de ses déterminations. De ce point de vue, le problème de l'être se ramène à celui de savoir comment un système complet des catégories est possible. Je ne recherche pas si cette façon de penser l'être est légitime [1]. Il me semble qu'on peut montrer que le problème se pose d'une façon bien plus aiguë, plus concrète à la conscience elle-même. L'être, ai-je dit autrefois, c'est l'attente comblée. La vie peut nous apparaître à certains moments entièrement vide ; rien n'a d'importance, rien ne compte : c'est la négation même de ce sentiment de plénitude, de profusion que nous éprouvons parfois. L'attention ne trouve plus où se fixer, l'intérêt fait défaut. Danger qui nous guette dans un monde auquel nous sommes trop habitués, qui nous répond mécaniquement. Il en est de même lorsque le malheur dépeuple l'âme, la vide. C'est toujours cette opposition du plein et du vide qui est à mon sens la plus fondamentale de toutes et qu'on n'a en général considérée que physiquement. Notre activité demande à s'exercer dans du plein. Le bonheur, l'amour, l'inspiration : c'est, je crois, en fonction de telles expériences que le problème de l'être peut se poser de façon intelligible. Seulement c'est d'*être* qu'il s'agit, non de l'*être*. Peut-être dira-t-on que le problème se ramène

1. Je crois qu'on peut établir que la pensée ne peut sur cette voie dépasser le formel, le possible, et reste en ce sens en deçà de son programme.

à celui de la jouissance. Et je crois fortement en effet qu'il y a de l'être du moment où il y a de la jouissance ; mais c'est ici que l'épreuve, que l'expérience critique interviennent. Dira-t-on que la jouissance comme telle (et dans l'actuel) est absolue, et que le jugement que nous porterons sur elle après coup est comme infirmé d'avance? Idée d'un rythme fondamental de l'activité qu'il faudrait savoir accepter ? Le sage serait celui qui prendrait conscience des limites inéluctables de toute jouissance et nous reprocherait de prétendre les dépasser ? On voit du reste toutes les objections qu'une certaine philosophie peut élever contre l'ascétisme rétrospectif, contre le repentir ; et dans cette argumentation tout n'est pas à rejeter. Ce qu'on peut répondre, il me semble, c'est que, malgré tout, certaines jouissances ne satisfont pas la totalité de notre être, c'est-à-dire notre nature spirituelle. Elles ne nous satisfont qu'à condition d'avoir endormi au préalable une grande partie de nous-mêmes. Et ceci est beaucoup plus fort. On risque cependant de se heurter par là à une question difficile : de quel droit affirmons-nous que le tout de nous-mêmes peut être satisfait, qu'une harmonie est possible entre les divers modes de satisfaction ? pouvons-nous être sûrs que nous n'avons pas à consentir certains sacrifices ? de la possibilité d'un tel accord, quelle garantie pourrait nous être donnée ? J'observe en passant que celui qui nous répondrait ainsi se refuserait sans doute à instituer aucune hiérarchie entre les divers modes de satisfaction jugés par lui non unifiables. Quant à moi, je crois le problème insoluble aussi longtemps qu'il est posé pour le *lui* de l'analyse abstraite. Mais dès le moment où il se pose d'une façon vivante pour moi ou pour toi, la situation, me semble-t-il, se modifie. Et je sais très bien qu'on m'objectera que c'est là un simple expédient ; je ne puis m'empêcher moi-même d'être saisi de crainte en présence du caractère mécanique de cette solution. Il faut donc en reprendre l'examen de beaucoup plus près.

En tant que je me distribue moi-même froidement en « parties », je dois accorder que j'ignore si ces « parties » peuvent être satisfaites ensemble ; ces parties sont « elles », elles sont « lui », *elles ne sont pas moi.*

18 *octobre* 1919. — J'éprouve quelque peine à poursuivre aujourd'hui cette analyse. Il me semble que tout dépend du *niveau* spirituel auquel le problème est, non pas posé, mais vécu. Ceci me paraît à la fois capital et très difficile à penser de façon précise, ce qui s'explique, puisque penser,

c'est presque inévitablement convertir le *toi* en un *lui* abstrait. Je suppose que c'est grâce à une sorte d'imagination intellectuelle dont il faudrait d'ailleurs approfondir la nature, et à laquelle je me garderai de donner le nom d'intuition, que nous pouvons dépasser ce stade. Je note en passant que le problème de la liberté, le problème réel (je ne parle pas du problème d'école) ne se pose lui aussi, comme l'a vu Bergson avec une lucidité admirable, qu'à un certain niveau spirituel, le même fort probablement. On objectera sans doute que l'état de division intérieure n'est pas nécessairement un état superficiel ; je crois pourtant qu'accepter de rester divisé n'est possible qu'à un certain plan. Toute passion véritable nous veut tout entiers (n'est-il pas saisissant de voir qu'il en est de même en ce qui concerne les rapports entre des êtres distincts ? le partage n'est acceptable que pour ceux qui n'aiment pas véritablement). Je ne cherche pas d'ailleurs en ce moment à creuser ce que ceci signifie ; une formule de ce genre n'est certainement pas claire ; c'est encore une de celles qui n'ont de sens qu'au plan dialectique ; on conçoit, on pose le moi comme convoité par autre chose que lui, au fond, par un autre « lui », mais par là on se met en dehors des conditions réelles de la vie intérieure.

19 *octobre* 1919. — Je remonte à l'origine de la discussion précédente : à quelles conditions est-il légitime d'affirmer que la réalité peut nous fournir des satisfactions absolues ? Il faut d'abord poser ce principe, je crois, que ces satisfactions ne sont pas objets de science, de technique ; contrairement à ce qu'enseigne encore aujourd'hui un naturalisme niais (métaphysique pour végétariens), il est certain qu'il n'y a pas de technique du bonheur. Ou plus exactement une technique de ce genre, pour autant qu'elle est possible, ne s'applique qu'à n'importe qui, ne s'applique donc à personne. Je suppose qu'il faut ici s'attendre à une réponse du type que voici : « C'est parce qu'elle est imparfaite que cette technique est impuissante à se spécifier ; en droit, si nous savions vraiment qui vous êtes, nous saurions ce qu'il vous faut. » Seulement est-il concevable, même en droit, qu'un autre sache assez parfaitement qui je suis pour déterminer ce dont j'ai besoin ? Je suis « lui » pour le technicien, je suis objet, il me fait rentrer dans une catégorie générale, quelles que soient d'ailleurs les spécifications que son expérience ou même son diagnostic lui permettent d'apporter à l'image d'abord tout abstraite qu'il s'est faite de moi. Mais qu'est-ce donc qui s'insurge en moi contre cette préten-

tion de déterminer pour moi ce qui m'est nécessaire, contre ces « ordonnances morales » ? N'y a-t-il là qu'une explosion tout irrationnelle d'individualisme ? pourquoi me semble-t-il que ma vie n'a plus de prix si son contenu lui est ainsi fourni du dehors ? et surtout, comment se fait-il qu'il n'en aille pas de même si c'est un être que j'aime et qui m'aime qui du dehors... ? Mais c'est que ce n'est plus du dehors : car il faut, bien entendu, que son intervention ne soit ni impérative, ni condescendante.

Pourquoi une tristesse si profonde s'empare-t-elle de moi lorsque je me prends à me définir, à reconnaître la sphère particulière qui me paraît dévolue à mon activité ? bien plus, l'idée qu'une manière de comprendre ou de sentir m'est interdite par ma nature m'est inacceptable ; cette nature, je la prends aussitôt en grippe, je la déteste. Est-ce là pur orgueil? il serait bien superficiel de l'affirmer. Tout le marginal que je décide d'exclure du « lui » auquel je m'identifie semble brusquement surgir pour s'affirmer mien.

Ces satisfactions absolues ne semblent donc pouvoir me venir que d'un être pour qui je suis toi, et qui tourne activement vers moi sa sollicitude efficace. Ceci me paraît certain, mais encore insuffisant. L'idée de bienfait n'est certainement pas une idée claire, et il est certain que ce mot ne devrait pas être pris ici dans une acception réaliste. L'idée d'avantages, tantôt accumulés sur une même tête, tantôt au contraire mesurés avec parcimonie, est une idée métaphysiquement nulle, comme aussi et par là même celle d'une évaluation et d'une comparaison en quelque sorte objective. J'avoue pourtant qu'ici je ne vois pas clair : suffit-il de distinguer l'avantage considéré dans sa matérialité (richesse, honneurs, etc.) et la disposition intérieure selon laquelle je le considère ou même l'usage que je fais de lui ?

20 *octobre* 1917. — Même si on admet que cette distinction est valable en soi, il faut en élucider le sens ; et ce n'est pas facile, car cette disposition elle-même est un don. Je ne crois pas qu'on puisse dire raisonnablement qu'il dépend de moi d'accueillir ma destinée de telle ou telle façon. Ceci pose à tout le moins un problème obscur. Plus on creuse sous les notions courantes, plus on découvre les confusions qu'elles dissimulent tant bien que mal pour un regard peu averti. L'idée de satisfaction est du nombre : se peut-il qu'elle coïncide avec celle de rassasiement ? Pas tout à fait. Je ne pense pas que l'idée de « mesure comble » soit impliquée dans celle de satisfaction

prise en elle-même. Plus nous nous élevons dans l'échelle spirituelle, moins l'idéal consiste pour nous, je crois, à *recevoir notre part* [1]. Toute morale qui se fonde sur l'idée de part (égalitarisme) est sans doute vicieuse jusque dans son principe. Ce qui compte, c'est ce qui peut être tout entier en tous ; et c'est naturellement à l'amour que je pense ici en premier lieu. Ma part ; sa part : voilà qui n'a plus de sens là où c'est de *toi* qu'il s'agit. A la lueur de cette idée entrevue par sa face négative, ce que j'ai dit plus haut s'éclaire peut-être. Ce n'est pas en fonction de ma part pensée comme telle que je puis concevoir Dieu. Lorsque je le remercie du lot qu'il m'a assigné, je me pose comme un être exclusif d'autres êtres, qui ne s'occupe pas de savoir quel est leur lot à eux. Et ceci est d'autant plus vrai que sont pris davantage en considération les biens extérieurs qui peuvent devenir objet de compétition : la puissance, la fortune, et, sinon l'intelligence, au moins les bénéfices qu'on en peut retirer. On voit par là assez clairement en quel sens il peut être question pour l'homme de gratitude envers Dieu ; au-delà de certaines limites, cette gratitude se change en idolâtrie. Ma reconnaissance doit porter au fond moins sur ce que j'ai que sur ce que je suis. Et sans doute suis-je d'autant plus que Dieu est davantage pour moi : par là se laisse discerner le rapport intime qui nous unit. Ma reconnaissance ne saurait porter que sur le don que Dieu me fait de soi et il me semble que si un avantage peut jamais être considéré comme un don, c'est en tant qu'il peut être regardé comme une forme déguisée de ce don que Dieu me fait de lui-même. Don indivisible, qui n'a rien d'exclusif et ne ressemble en rien à l'attribution d'une part. La santé par exemple, ou la faculté de percevoir peuvent être envisagées de la sorte. Quand aux conséquences sociales de ceci, elles sont bien loin de m'apparaître clairement : méfions-nous des traductions trop directes de l'idée dans l'ordre pratique ; elles ne reposent le plus souvent que sur des méprises. Ce que je vois assez nettement, c'est l'intime solidarité entre la richesse intérieure et le besoin des autres (Zarathustra).

21 *octobre* 1919. — Je reviens sur l'idée que j'exprimais hier fort mal. Il faut sans doute réagir fortement contre l'idée classique de la valeur éminente de l'αὐταρκια, de la

1. Mais je ne suis pas sûr que l'éthique ne soit pas liée par essence à une certaine représentation des droits, c'est-à-dire des parts — et des devoirs que ces droits ont pour contre-partie; c'est par là que les catégories religieuses transcendent infiniment les catégories morales (1925).

suffisance de soi-même à soi-même. Le parfait n'est pas ce qui se suffit à soi-même ; ou du moins cette perfection est celle d'un système, non d'un être. D'autre part nous ne pouvons nous satisfaire de l'idée d'un être dont la vérité serait extérieure à lui-même. Il y a là par conséquent une nuance assez subtile à fixer. A quelles conditions le rapport qui lie un être à ce dont il a besoin peut-il présenter une valeur spirituelle ? il semble qu'il doive y avoir une réponse, une réciprocité, un éveil. Seul un rapport d'être à être peut être dit spirituel, et ceci suffit à réfuter un certain panthéisme, à en montrer le néant métaphysique.

Mais de ce même point de vue, l'idée kantienne de fin en soi n'apparaît-elle pas bien étriquée, bien juridique? Ce qui compte, c'est le commerce spirituel entre des êtres, et il s'agit ici non de respect, mais d'amour.

22 *octobre* 1919. — Je sais bien qu'un être m'a toujours paru respectable en raison même de l'amour qu'il a inspiré (ou dont il a été injustement privé). Au fond le rationalisme kantien m'est de plus en plus étranger. Ce n'est pas en tant qu'incarnation de la raison qu'un être m'intéresse ; comme tel, il n'est tout de même qu'un « lui ». Kant a sans doute considérablement exagéré la valeur de l'autonomie comme source de valeurs. Je sais bien qu'il s'est avant tout préoccupé de rechercher ce qui peut être universalisé, et qu'une morale sentimentale lui est apparue comme intenable par cela même qu'elle repose sur un donné contingent, sur quelque chose qui peut ne pas être (ou qui n'est pas exigible en droit). En reprenant le langage dont je me suis servi précédemment, je dirais volontiers qu'il s'est placé au point de vue technique. A quelles conditions quelqu'un (n'importe qui) peut-il agir ou vouloir moralement ? La réponse doit être universelle, c'est-à-dire valable même dans le cas X le moins favorable. La grande question est de savoir si en procédant ainsi on ne se met pas en dehors des conditions de la vie spirituelle proprement dite. Au fond l'intention n'est sûrement pas quelque chose sur quoi on ait prise aussi facilement que Kant l'a pensé (le mot facilement peut surprendre ; sans doute il a fait subir à l'idée d'intention une élaboration soigneuse, il en a éliminé l'élément sentimental et contingent ; mais n'a-t-il pas tout de même escamoté le problème ?)

En ce moment je me demande si deux êtres qui sont habituellement *toi* l'un pour l'autre ne tendent pas à se convertir l'un en face de l'autre, l'un pour l'autre

en « lui » lorsqu'ils sont en présence d'un tiers qui est *toi* pour chacun d'eux. Ceci a d'abord l'air d'être du pur galimatias ; en réalité c'est concret et important. Je ne veux d'ailleurs pas dire qu'il y ait là rien de fatal, ce qui sans doute n'aurait pas de sens.

Une question difficile et qu'il faudra bien aborder est celle de savoir à quelles conditions on peut penser le *toi* sans qu'il devienne *lui*. Je crois qu'en réalité je commence par penser le *toi* comme *lui* ; et que c'est par un acte ultérieur que je rectifie le premier. Mais ce n'est pas encore bien clair.

Il faudrait reprendre simplement les étapes par lesquelles je suis arrivé à cette idée (par l'intermédiaire de la notion de réponse et de celle du *cela*). Il faudrait probablement aussi se demander si penser c'est toujours réfléchir ; il est certain que non — et l'amour doit pouvoir être pensé sans être mué en un rapport inerte.

25 *novembre* 1919. — Je reprends ces notes après un mois d'interruption... Eh bien ! non, je ne suis pas sûr que ce que j'ai écrit sur le kantisme soit faux. C'est bien tout de même une sorte de recette que nous donne Kant pour tirer le meilleur parti d'une nature même moralement mal douée. Pour que la moralité soit possible, il faut que cette technique elle-même existe ; or la moralité existe, donc est possible, donc etc. Mais la moralité est-elle vraiment ? demandera un Maïmon — et il aura raison de poser la question. Elle est dans la mesure où j'affirme qu'elle est, où j'ai foi en sa réalité ; peut-être — oui, il me semble que j'irais jusque-là — suffirait-il d'une conscience qui la nie résolument, radicalement pour qu'on ne pût pas dire, sans une réserve au fond destructrice, qu'elle est. La ressource du dialecticien consiste en général à tenter d'établir que j'affirme la moralité par l'acte même par lequel je crois la nier : c'est la méthode classique depuis Platon ; elle est impressionnante, certes — est-elle réellement convaincante ? Qu'un système d'affirmations éthiques en leur fond soit enveloppé dans toute proposition portant sur la réalité morale — et jusque dans celle qui prétend nier celle-ci : c'est *peut-être* vrai, est-ce décisif ? Je sais que cette question risque de paraître insolente ou même absurde. Et pourtant ! N'est-il pas possible de *vouloir le contradictoire*? — Non comme tel, répondra-t-on : du moment où je veux à la fois A et B j'affirme, si confusément que ce soit, la liaison de A et B dans une certaine unité. — Soit : mais cette unité peut n'être qu'une simple conjonction externe,

un pur *et*. Je sais bien qu'on se fait fort de me démontrer l'incompatibilité réelle de A et de B. Mais n'aurai-je pas toujours la ressource de refuser de la voir ? On me dira que dans cette mesure je refuse de penser. — Soit : et si j'accepte de ne pas penser ? si j'opte pour un monde qui n'est pas celui de la pensée ? — On aura, il est vrai, la ressource de nier ce que j'affirmais tout à l'heure et de soutenir que la moralité *existe*, même si je m'obstine à la nier. Mais cette moralité-là ne saurait être qu'un ordre abstrait, quelque chose comme une vérité abstraitement dissociée de l'acte qui la pose. Or que veut-on dire quand on parle d'une vérité que je ne connais pas, qui n'est pas pour moi ? que je ne me suis pas trouvé dans les conditions requises pour la constater ou la reconnaître ? Ceci est vrai même dans les cas les plus simples. J'ai lu hier pour la première fois le nom d'une ville russe qui s'appelle Slaviansk. Cette ville existait, mais je n'étais pas en état de le savoir. Il y a là une synthèse que je n'avais eu ni l'occasion ni même le moyen de former. En est-il de même pour cette vérité morale qui est censée exister et que je nie ? Le prétendre, c'est m'absoudre ; je ne suis pas plus coupable d'ignorer cette vérité morale que d'avoir ignoré avant-hier encore l'existence de Slaviansk ; dans ce cas d'ailleurs on ne peut dire que je nie réellement cette vérité ; car je ne peux nier que ce que je connais. Il faut donc admettre que, croyant nier cette vérité morale, je nie autre chose qu'elle. Je pèche par ignorance. Il me semble qu'il y a, même dans une morale du type kantien, une part énorme et cachée d'intellectualisme [1]. — On aura bien encore la ressource de déclarer qu'au fond je ne suis pas sincère, que quelque chose en moi reconnaît cette vérité morale que je nie en paroles. De même je peux nier verbalement que deux et deux fassent quatre, je peux dire deux et deux font cinq. Mais ce n'est qu'une parole — flatus vocis ; il en serait de même pour la négation expresse de la vérité morale. Seulement, dans ce cas, il semble qu'il faille aller plus loin encore. L'acte immoral lui-même, si cette théorie est vraie, n'est qu'un geste dénué de signification. Mais dans ce cas il cesse d'être immoral. Dans l'autre hypothèse c'est un mensonge. Seulement si l'on admet qu'il en est ainsi, tout le problème se pose à nouveau ; ou bien, en effet, ce mensonge n'est pas conscient, et nous retombons dans la première hypothèse, ou

1. Ce qui n'empêche, je le reconnais, que pour Kant la formule *Nul ne fait le mal volontairement* est radicalement fausse.

bien il l'est, et c'est alors un acte immoral pur au sens que j'ai défini plus haut. Quant à la première alternative, elle peut paraître plus satisfaisante, elle revient en effet à nier radicalement que l'immoralité puisse exister comme telle. Si ce que nous avons coutume d'appeler péché est en réalité du même ordre que le coup de poing que je donne en dormant, il est bien clair qu'agir, au sens fort du terme, c'est toujours agir moralement. Seulement on peut se demander si, dans ce cas, la moralité elle-même ne disparaît pas ; car juger moralement, c'est essentiellement interdire, c'est donc traiter l'acte immoral comme possible et l'exclure. Par là tous les chemins semblent se fermer devant nous. En effet, nier en connaissant ce qu'on nie, c'est en réalité *refuser* ; la moralité cesse alors d'être un système d'affirmations valables, elle est un mode de vie que je puis ou non accepter. Mais si je suis ignorant de ce que je nie, ma faute disparaît en tant que telle, elle n'est qu'une erreur. Dira-t-on que la formule de la loi, à tout le moins, m'est connue ? Soit : mais pourquoi cette formule forcerait-elle mon respect ? nous sommes ici encore en dehors du domaine moral, dans un ritualisme arbitraire. Je tends donc à croire que la première alternative doit être acceptée : il n'y a pas de technique morale, il n'existe aucun moyen infaillible pour m'inciter à vouloir le bien. Sans doute, je le répète, Kant l'accorderait dans une certaine mesure ; il n'en pose pas moins comme une vérité universelle en droit que je dois agir d'une façon conforme à l'impératif catégorique, et que puisque je le dois, je le peux ; ce passage du *tu dois* au *tu peux* est même le nerf de toute l'éthique kantienne. Mais qu'est-ce qui m'affirme qu'il en est ainsi ? pour Kant c'est évidemment moi-même, en tant que je participe à la raison. Il y a là un fait absolu, quelque chose qui est lié à ma qualité d'être rationnel ; Kant me garantit, au fond, non seulement que cela est, mais que, si je suis de bonne foi, je trouverai moi-même qu'il en est bien ainsi. C'est essentiellement la légitimité de cette affirmation, de cette prétention, que je conteste.

26 *novembre* 1919. — Il va de soi que la question, bien trop souvent débattue de nos jours, de savoir si les affirmations de la conscience morale puisent ou non leur contenu dans la réalité sociale, ne présente, du point de vue auquel je me place, aucun intérêt. Même la société est quelque chose qui doit être voulu. J'ajoute que pour faire coïncider la réalité morale avec la vie sociale proprement dite, on est amené à modifier les caractères de celle-ci par une série d'expédients logiques dont le détail n'importe pas ici.

Un point beaucoup plus intéressant, c'est la question de savoir si la moralité forme un tout indivisible, comme le veut l'idéalisme ; si vraiment, par tel acte immoral particulier, je nie globalement la moralité. Tout ce qu'on peut dire, je crois, c'est qu'en tant que j'agis d'une façon immorale, je m'exclus moi-même d'une certaine vie, je refuse d'y participer ; et je me rends par là même pour l'avenir cette participation plus difficile, parce que mon acte contribue à me déterminer moi-même.

Il faut prévoir ici au moins une question : je parle de cette vie de laquelle je m'exclus par mon acte ; est-elle réalisée en fait ? est-elle en acte ? le problème est grave, car, si je ne me suis pas trompé, il ne saurait s'agir d'un ensemble formel de règles proprement valables ; ou plutôt ces règles me sont *offertes*, *présentées* ; en les refusant je leur dénie le caractère de règles ; « ce seront des règles pour d'autres, non pour moi ». Mais par là ne les convertissons-nous pas en des manières de vivre toutes contingentes ? ou plus exactement n'admettons-nous pas que pour l'agent lui-même ces « règles » ne sont que cela ? Mais cet agent ne peut-être jugé coupable que si l'on adopte pour apprécier son acte un critérium que lui-même refuse précisément d'accepter, c'est-à-dire si l'on attribue à ces règles une valeur universellement normative. L'un nomme culpabilité ce qui n'est pour l'autre que non-conformisme. Qui les départagera ? Et ici l'argumentation précédente pèse de tout son poids ; je ne dois pas espérer démontrer à cet agent que c'est moi qui ai raison, et qu'il est *réellement* coupable. Mais alors ? nous sommes dans ce qu'on peut appeler le monadisme moral pur. Nous sommes enfermés, le « coupable » et moi, dans l'enceinte respective de nos façons d'apprécier. — Dès le moment où j'admets que le « coupable » nie en connaissance de cause, je m'interdis à moi-même de parler de vérité morale. Il n'y a pas quelque chose que je sais et que lui ne sait pas. Je n'ai pas plus d'éléments à ma disposition que lui, je ne suis pas dans de meilleures conditions que lui. Dire que ma nature me favorise reviendrait encore à nier la moralité comme telle. Mais alors ?

Quand j'agis d'une façon conforme à certaines normes, je crois que mon action a une valeur. Cette formule ne nous achemine pas encore vers une solution bien positive. J'accepte ce qu'il refuse, j'adhère à ce qu'il rejette ; voilà tout ce que nous pouvons dire jusqu'à présent, et il faut bien convenir que ce n'est pas très instructif. Je n'adhère pas seulement, j'affirme que j'ai raison d'adhérer. Si je

me bornais à adhérer, on pourrait dire que nous avons chacun notre façon de voir, de sentir ou d'être. Mais je dis que j'ai raison. Et ceci n'est pas clair, car je n'ai pas, au moins en droit, de motif valable d'affirmer que le « coupable » puisse être mis en contradiction avec lui-même et placé dans l'obligation de se dédire. Mais alors ? le problème serait non pas de changer les conditions dans lesquelles il se trouve, mais de transformer son *être* même, de le convertir. On objectera peut-être que cette distinction entre les conditions et l'être est arbitraire, et surtout qu'en introduisant la considération de l'être individuel, on retombe dans l'empirique pur ; je suis d'une manière, il est autrement que moi : quel sens celà présente-t-il de dire que j'ai raison ? Cette objection est importante en ce qu'elle met en lumière le danger que présente cette façon de s'exprimer. Ceci n'est pourtant qu'une question de terminologie ; ne puis-je prétendre à un certain type de supériorité par rapport à l'agent que je persiste à déclarer coupable ? — Cependant celui-ci peut-il se placer au point de vue qui est le mien ? — Il faut répéter que je ne suis pas réellement mieux placé que lui, que je ne possède pas des clartés qui lui seraient refusées. — La question reste néanmoins bien obscure à mes yeux. Car si vraiment dire « il est coupable » signifie « il est dans le faux, je suis dans le vrai » nous sommes en plein pharisaïsme et à mille lieues de la vie morale véritable, et d'ailleurs dans un labyrinthe de contradictions. Prétendre d'autre part que c'est poser entre lui et moi une différence dans l'être est bien équivoque ; puis-je proclamer sans l'absoudre qu'il est en dehors d'une vie à laquelle je participe ?

27 *novembre* 1919. — Je reviens sur ce que j'ai péniblement tenté d'exprimer hier. Tout d'abord il est bien entendu que ce qui m'intéresse ici c'est uniquement l'attitude de celui qui refuse en quelque sorte en bloc de reconnaître les valeurs morales comme telles. Si mon argumentation est exacte, dire de cet homme *il est coupable* c'est reconnaître qu'il participe tout de même en quelque façon à cette vie d'où je le déclare exclu ; mais comment est-ce possible ? cela ne signifie sûrement pas qu'il affirme ce qu'il croit nier, mais que métaphysiquement il est tout de même membre de la société de laquelle il s'exclut. — Je sais très bien qu'on ne sera guère disposé à souscrire à une telle interprétation, et qu'on croira sans doute pouvoir se dispenser de le faire, soit en disant qu'en fait le cas envisagé ne se produit pas, soit que, s'il se produisait, il faudrait n'y voir qu'une anomalie de caractère patholo-

gique. Je considère successivement ces deux échappatoires.

D'abord peut-on affirmer qu'en fait il n'est personne qui se mette délibérément en marge de ce que nous nommons communément la moralité ? je répondrai qu'en fait c'est inexact et qu'en tous cas c'est *possible.* J'irai plus loin : il est à croire qu'il y a en chacun de nous au moins une parcelle de cet immoralisme-là. D'autre part on montrerait sans peine que faire intervenir ici l'idée de santé ou de norme, c'est, ou bien retomber dans l'intellectualisme, ou bien traiter la moralité comme une simple manière d'être contingente.

Je suis donc tenu de penser le coupable comme appartenant sous un certain rapport à un monde d'où, sous un autre rapport, il est exclu ; et dire que ce dualisme a un caractère métaphysique, c'est affirmer l'irréductibilité absolue de ces deux aspects, de ces deux natures ; l'impossibilité de les ramener à l'unité par un raisonnement, à la façon platonicienne ; la nécessité de la conversion — c'est-à-dire d'une action proprement surnaturelle pour réaliser cette unification.

Sans doute d'ailleurs vaudrait-il mieux pour la clarté ne pas se servir du mot coupable et le réserver aux cas où il y a à proprement parler responsabilité, c'est-à-dire infraction à une règle connue et reconnue. Qu'on ne dise pas qu'en refusant de parler de culpabilité, nous nous plaçons à nouveau au plan que nous prétendions avoir dépassé : la condamnation porte ici sur le mode de vie, non sur l'agent lui-même, voilà tout.

On demandera encore de quel droit, là où il n'y a pas de différence dans les conditions empiriques, j'en pose une dans l'ordre supra-empirique ou métaphysique. « Au fond, dira-ton sans doute, vous cherchez un moyen de justifier la démarche en effet téméraire par laquelle vous condamnez de votre point de vue même celui qui se place sur un autre terrain que vous ; la difficulté vient de ce que vous vous refusez à admettre que votre point de vue et celui de l'agent sont absolument différents. Mais peut-être vous créez-vous par là à vous-même des obstacles artificiels et insurmontables. Moi qui ai accepté les conditions fondamentales de toute vie sociale, je revendique le droit de juger celui qui prétend s'y soustraire. » C'est pourtant bien douteux ; qu'est-ce que juger un être en effet ? Le jugement doit par essence pouvoir être reconnu juste par celui qui est jugé ; or c'est précisément ce qui est impossible ici.

Déclarera-ton qu'on peut juger un être sans se préoccuper de sa réaction éventuelle, comme on vérifie une opération ? Mais un être peut-il être assimilé à un complexe logique ?...

29 *novembre* 1919. — On persiste cependant, je crois, à raisonner de la façon suivante : « L'égaré dont vous parlez est, pour des raisons qui restent à considérer dans chaque cas particulier, hors d'état de reconnaître l'ordre dont vous affirmez quant à vous la réalité. Rien ne vous autorise à voir dans cette incapacité autre chose qu'une infirmité, une sorte de cécité ; n'y a-t-il pas des cécités intellectuelles ? (mathématique par exemple) ». Ainsi présentée l'objection n'est pas sans force. Je ne la crois cependant pas décisive, car il n'y a rien de positif dans le fait de ne pouvoir comprendre une démonstration ; ce n'est qu'une limitation — et d'autre part ne peut-on pas ajouter que celui qui ne comprend pas *sait* du moins qu'il ne comprend pas ? Mais ce n'est pas assez dire : si cette différence jugée fondamentale porte sur des conditions qu'il n'est pas en notre pouvoir de modifier, nous sommes bien conduits à poser une élection, mais une élection naturelle qui ruine la notion même de moralité. Ceci encore pourra à vrai dire être contesté. La jouissance esthétique elle aussi dépend de conditions naturelles : est-ce une raison pour nier qu'il y ait des valeurs esthétiques ? De même, ne se peut-il pas qu'il y ait en un sens analogue des valeurs morales, bien que la reconnaissance empirique de celles-ci soit liée à la réalisation contingente d'un certain état de fait ? — Seulement cette formule n'est claire qu'en apparence. Qui affirme en effet que ces valeurs « existent » ? celui qui les reconnaît ; il va jusqu'à frapper *a priori* de nullité l'affirmation des « infirmes » qui ne les reconnaissent point.

Une semblable conception est comme un platonisme infiniment dégradé ; mais où aucun débat ne peut s'engager entre les parties adverses. « Il faut le soigner », voilà à quoi se ramène l'affirmation du moraliste (ceci à supposer qu'un traitement puisse être tenté). L'idée d'opération tend à se substituer à celle de conversion ou de persuasion. Il faudrait maintenant rechercher à quelles conditions une *opération* est possible, est concevable...

1er *décembre* 1919. Un traitement, une opération, ont pour objet de permettre à un certain appareil de fonctionner « librement », « normalement, » etc. Mais la vie morale « normale » peut-elle être assimilée au fonctionnement d'un appareil ? Ce qui trouble ici encore, c'est

l'exemple de ce qui se passe dans le domaine esthétique...

A la suite de la lecture de mes notes à P, je reviens sur le *toi* pour préciser encore cette notion importante et difficile. Le *toi* n'est pas seulement le questionné comme tel, il est le questionné pour autant que celui-ci n'est pas traité lui-même comme objet de questionnaire. J'aborde quelqu'un avec l'intention de lui poser une question, mais en me demandant s'il pourra me répondre, s'il aura de quoi me renseigner. Il n'est pas « toi » pour moi, mais bien « lui », une collection. Il est juste de voir que le « toi », même au plan le plus élémentaire, ne se définit qu'en fonction de la foi, du refus spontané de mettre en question. Seulement, là où il s'agit d'une personne empiriquement donnée, je ne peux pas me défendre de penser objectivement, *c'est-à-dire de douter*. On me fera observer que ce doute porte sur les prédicats, non sur l'existence même du sujet. Mais il faut reprendre ici le vieil argument hégélien en vertu duquel les prédicats importent seuls. Ce qui compte tragiquement dans l'histoire de nos rapports avec autrui, ce n'est pas le doute existentiel, à coup sûr, mais le doute quant à l'être, plus exactement quant à la « valeur ». Et on peut se demander si ceci coïncide avec les prédicats. Il suffit de réfléchir sur le sens profond de cette simple question : *est-il digne de mon amour pour lui* ? pour sentir avec une incroyable intensité l'insuffisance de nos catégories : sur quoi porte en réalité la question ?

Il faut ici se redemander en quel sens j'ai des prédicats. Certes je puis me décrire — mais outre qu'il n'est point aisé de comprendre comment cette description est métaphysiquement possible, ne faut-il pas dire que ma réalité la plus profonde déborde infiniment cette description ? il y a là tout un ensemble de questions tellement enchevêtrées qu'on ne sait vraiment comment les démêler. Il existe une série de prédicats que je puis m'attribuer à moi-même comme un autre me les attribuerait : je suis dans cette mesure *un autre* pour moi. Je parle de moi comme je parlerais de n'importe qui : mais ce qu'il y a de plus profond en moi échappe à ce mode de pensée. La liberté, par exemple, n'est concevable que dans la mesure où il y a en moi de quoi transcender l'ordre du « lui ». Je sens fortement — sans arriver à détailler discursivement cette intuition, mais je suis sûr que j'y parviendrai — que vouloir, c'est cesser de se traiter comme *lui*. Interpréter en ce sens mes notes de mars 1919. Ne pas vouloir, c'est dire « je ne pourrai pas, étant donné ce que je suis, il ne

peut pas se faire que ». Je me traite ici comme un tiers dont je parle. Vouloir, c'est au contraire se rayer comme *lui*, retrouver l'espèce d'indivision féconde que la dialectique abolit. Aussi est-ce une grave erreur de voir dans la volonté une tension intérieure, et rien n'est plus trompeur à cet égard que le théâtre de Corneille. Je pense que vouloir, c'est au contraire se détendre et non pas se crisper. En somme celui qui ne veut pas s'hypnotise sur un calcul des possibilités, et c'est ici que les *mais* interviennent : d'un côté il y a ce que j'appellerai mon désir, mes préférences, etc. ; de l'autre, il y a tels obstacles, telles difficultés. Ou bien je me perds littéralement dans ce calcul, c'est-à-dire que je fais abstraction de moi ; ou bien je me traite comme une donnée parmi d'autres données, et vouloir, c'est précisément refuser de se traiter ainsi. En ce sens le rapprochement avec la foi est essentiellement fondé en droit, puisque croire, c'est refuser de mettre en balance ; il y a, à la racine de la foi, une volonté de non-confrontation. Par là je retrouve mes difficiles et abstraites argumentations d'antan, mais il me semble que j'aurai à présent de quoi les étayer plus solidement. « Il y a en moi, disais-je autrefois, de quoi transcender tout jugement vrai porté sur moi-même. » Que voulais-je dire au juste par là ? Que tout jugement porté sur moi est porté sur un *lui* qui par définition ne peut coïncider avec moi ; celui pour qui je suis *toi* va infiniment au delà de ces jugements, même s'il y adhère ; il m'ouvre, en m'aimant, une sorte de crédit. Mais sur quoi porte ce crédit ? Royce a vu profondément que l'amour individualise. Mais le principe d'individualisation réside-t-il, comme il l'a cru, dans la fin unique que cet être est seul en mesure de réaliser ? Remarquons bien que cette fin n'est saisissable ni pour celui qui est censé la réaliser, ni pour les autres sujets empiriques ; faut-il dire qu'elle l'est pour Dieu et pour lui seul ? Ce serait encore reconnaître, il me semble, que la personne est *elle* et non *toi* pour Dieu. Cela ne rendrait pas compte en tous cas de ce qu'il y a de distinctif dans l'amour humain proprement dit, dans le lien humain. Je suis persuadé qu'il faudrait faire appel ici à un ordre d'idées ou d'expériences qui dépassent infiniment le plan téléologique, et cette recherche est d'autant plus difficile qu'il serait vain de faire appel à l'idée d'une qualité propre de l'individu, que tel autre individu serait seul susceptible de discerner. Aimer n'est pas connaître adéquatement ; il se peut que l'amour dispense une connaissance privilégiée, mais il la précède,

comme il précède aussi l'évaluation. J'aperçois encore un autre point, c'est que l'amour est bien lié à cette sortie du *je* dont j'ai parlé précédemment ; il implique en ce sens la libération du *je*, qui, loin de se poser comme essence jaillit comme amant. L'amour surgit comme invocation, comme appel du *je* au *je*. Et ce que j'ai dit autrefois de l'opposition entre l'invocation et la signalisation s'applique ici parfaitement. Il faut pourtant prendre garde. De ce que l'invocation ne s'adresse pas à ce que j'ai appelé le moi-source de renseignements, peut-on conclure qu'elle s'adresse à un moi non pourvu de prédicats ? Je ne l'aime pas à cause de ce qu'il est, j'aime ce qu'il est, parce que c'est lui, j'anticipe donc hardiment sur tout ce que pourra me livrer l'expérience, sur tout les prédicats où celle-ci se déposera. On me répondra, à vrai dire, qu'à l'origine de cette anticipation, il doit bien y avoir déjà la reconnaissance d'un prédicat, mais je pense que c'est faux ; il y a un acte, un état, une manière d'être, comme on voudra, qui peut être assimilée par la conscience descriptive à la reconnaissance d'un prédicat, mais en réalité c'est un enrichissement inattendu de mon être.

2 *décembre* 1919. — Il n'y a amour que là où il y a renouvellement absolu, et même renaissance. L'amour c'est la vie qui se décentre, qui change de centre. Seulement ceci pose un problème métaphysique redoutable. De ce que l'amour ne porte pas sur un objet, sur un *lui*, puis-je conclure qu'il atteint ce qu'on peut appeler le non-lui dans l'autre ? Le sens commun répond négativement. Il n'admet pas que celui que j'aime soit effectivement touché par mon amour, à moins que celui-ci ne soit, à proprement parler, communiqué (par signes). Encore n'est-ce pas, même dans ce cas, l'amour lui-même qui touche. Mais il n'est nullement sûr que le sens commun ait raison. Et ici c'est toute la conception subjectiviste de l'amour dont il faudrait reviser les principes. On raisonne communément de la manière suivante : « L'être que vous aimez est différent de l'être véritable, donc l'amour ne porte pas sur l'être lui-même, il n'y a rien en lui d'ontologique ». Mais tout ce qu'on a le droit de dire, c'est que sur l'amour proprement dit, qui n'est jamais assimilable à un jugement, vient s'édifier une construction intellectuelle qui peut être entièrement fausse. Ceci ne fait à vrai dire que reculer la difficulté : on accordera que la transvaluation qui est à la base de l'amour correspond à une transformation réelle de l'amant, mais celle-ci a-t-elle nécessairement pour corrélatif une modification de « l'ob-

jet aimé » ? Je remarque immédiatement que dans un système triadique, la question est probablement vide de sens. Je me pose comme extérieur à l'amant et à l'aimé ; je considère leur relation du dehors ; ils m'apparaissent comme radicalement séparés ; mais ceci ne tient-il pas à ce que je ne puis penser vraiment cet amour si je n'y participe ? Il n'est pas pour moi, s'il ne devient pas en quelque façon mon amour. Ceci revient à dire que la question posée ne prend un sens que du point de vue même de l'amant. Mon amour, demanderai-je, atteint-il ou qualifie-t-il réellement l'être de celui que j'aime ? Deux remarques s'imposent : la première c'est que, sans doute, du moins en général, l'être aimé ne peut être empiriquement modifié par l'amour qu'il inspire ; la seconde, c'est que la réalité de chacun de nous, c'est-à-dire, si l'on veut, sa notion complète comprend les sentiments que nous inspirons aux autres. Seulement cette notion complète n'est-elle pas une sorte de fiction idéale ? En somme il s'agit de savoir si quelque chose correspond, dans le monde que je cherche à explorer ici, à l'enrichissement de la notion pris en lui-même. Métaphysiquement, le problème se décompose de la manière suivante : 1° l'amour porte-t-il sur l'être [1], et non pas simplement sur l'idée de l'être ? 2° Peut-il porter sur l'être sans affecter l'être ? Sur le premier point, aucun doute ne me paraît possible. Le second, par contre, semble très douteux. Je peux certainement penser mon propre amour comme *n'atteignant* pas l'être que j'aime, mais peut-être est-ce là une illusion dûe au fait que je me pose comme tiers par rapport à nous deux et nous traite par là même comme distincts, comme séparés : c'est un amour qui exclut la foi. On dirait, en somme, que je ne peux pas poser la question sans la destituer de son sens. A y regarder de plus près, on verra que, si mon amour peut exercer une action sur l'être aimé, c'est seulement en tant que cet amour n'est pas un désir ; dans le désir en effet, je tends à subordonner l'être aimé à mes fins propres, je le convertis au fond en objet. Peut-être donc seul l'amour absolument désintéressé est-il susceptible d'affecter le *toi*. Et cette remarque projetterait quelque lumière sur la fonction pratique de la sainteté.

1. Ne faudrait-il pas se demander si cette même question ne se pose pas aussi pour la haine, par exemple, ou pour l'envie ? J'ai, sans pouvoir absolument le justifier encore, le sentiment qu'elle ne présente un sens que pour l'amour.

3 *décembre* 1919. — Depuis hier je me préoccupe de comprendre ce que ce peut être que prier pour un être. Il semble d'abord que celui pour qui je prie soit un tiers par rapport à Dieu et à moi-même, mais d'autre part il est manifeste qu'il n'est pas simplement *lui* pour moi. Prier pour un être, c'est avoir foi dans l'efficacité possible de cette prière, c'est même, il me semble, être convaincu que cette prière n'est pas vaine, même si elle n'est pas matériellement exaucée. Ici un large chemin semble s'ouvrir devant nous ; il me paraît clair qu'il y a un type de prière pour soi qui est légitime et un type de prière pour les autres qui ne l'est pas. La prière pour moi ne me semble pouvoir porter que sur ce qui est susceptible d'être regardé comme don divin, ou plus exactement, je peux prier pour être davantage, non pour avoir davantage. Cette distinction me paraît chaque jour plus importante. Il ne peut s'agir de rien de ce qui peut être possédé, mais bien de l'usage qui en peut être fait : ce que j'ai ne peut guère m'apparaître comme venant de Dieu. En aucun cas, je ne puis prier pour que ma part en ce monde soit accrue (voir notes du 19 et 20 octobre dernier). C'est dans la *Grâce* que je parlais de ces biens qui grandissent quand on les communique. Si d'autre part, ma prière pour autrui m'est dictée par la considération de ce qui m'est utile, elle est vicieuse en son principe ; prier pour la guérison de mon serviteur ne m'est permis que pour autant que mon serviteur est en même temps mon ami. Il n'est en somme légitime de prier que pour un *toi*, et par là, un rapport triadique nouveau surgit, qui recèle d'ailleurs en réalité une dyade : au fond je prie Dieu pour nous. Je ne peux prier pour un autre, en d'autres termes, que là où il y a entre cet autre et moi cette communauté spirituelle dont j'ai déjà tenté d'exprimer le caractère essentiel. Prier pour mon âme, ou prier pour celui que j'aime, c'est sans doute un seul et même acte. Par là nous rejoignons bien, il me semble, ce que je tentais d'exprimer hier en parlant de l'amour désintéressé. Je ne me dissimule du reste pas du tout que la distinction que je cherche à instituer entre ce que nous sommes et ce que nous possédons est loin d'être claire. Où ranger, par exemple, l'intelligence ? peut-on prier pour être plus intelligent ? peut-être, si cela ne veut pas dire prier pour être plus puissant, pour maîtriser mieux l'ordre naturel, mais pour participer plus complètement à l'être. En ce qui concerne l'efficacité de la prière, il me semble qu'on doit pouvoir s'appuyer sur ce que j'ai dit de la volonté. Prier, c'est bien refuser d'admet-

tre que tout soit donné ; c'est invoquer la réalité traitée comme volonté. Mais ne faut-il pas dire qu'en priant, j'institue véritablement l'être comme vouloir, que je le crée comme tel ?

4 *décembre* 1919. — Il me semble qu'il faudrait d'abord approfondir la différence entre prier et demander. Toute demande enveloppe un appel à la sympathie. Si je demande mon chemin à un inconnu, je compte qu'il se « mettra à ma place », qu'il se représentera mon embarras et me fournira les renseignements qu'il possède, et je compte que cette sympathie le déterminera à prononcer une parole (ou à faire un geste) qu'il n'aurait pas prononcée (ou qu'il n'aurait pas fait) sans ma demande. Celle-ci est donc censée devoir modifier la manière d'agir de mon interlocuteur. Dans le cas de la prière, il ne peut évidemment en être ainsi. Plus ma prière se rapproche de la demande, plus elle porte sur quelque chose qui peut être assimilé à un moyen d'accroître ma puissance (un renseignement, un objet quelconque), moins elle est au sens propre une prière. Dans la mesure au contraire où elle tend à enrichir mon être même, ce ne peut évidemment pas être à une individualité finie qu'elle s'adresse. Il me semble, en somme, que la prière est toujours du type : « sois auprès de moi, assiste-moi ». Et non dans l'abstrait, mais dans telle situation rigoureusement déterminée. On est tenté de dire que toute prière sincère est une prière répondue, mais cette formule est dangereuse. Elle risque en effet d'être interprétée de la manière suivante : « Si vous priez avec une suffisante intensité, vous croirez votre prière, sinon exaucée, du moins entendue. » Or, je crois qu'on ne peut s'élever trop formellement contre une telle interprétation qui substitue à la réalité vivante de la prière un schème mécanique. D'ailleurs, ce qui importe, ce n'est pas l'intensité de la prière, mais sa qualité. Il est à vrai dire certain que ceci ne suffit pas à réfuter le psychologisme. On n'y pourrait parvenir, je crois, qu'en montrant que celui-ci suppose toujours un dualisme entre ce qui n'est qu'une manière d'être individuelle et ce qui est réellement un objet, dualisme métaphysiquement intenable et que la sociologie, appelée à la rescousse, est impuissante à justifier.

Le problème porte en tout cas sur ce que j'appellerai la valeur ontologique de la prière : y a-t-il en elle autre chose qu'une interprétation contingente du réel en langage de volonté ? La méthode pour résoudre cette question me semble être celle que j'ai employée si souvent. Il faut

d'abord se demander ce qu'on veut dire quand on soutient que la prière n'est qu'un mode de représentation ou d'interprétation. La question est d'autant plus nette que manifestement cette interprétation transforme l'être de celui qui y adhère. Le croyant se sent aidé et puise des forces dans ce sentiment. Faut-il dire simplement qu'il est aidé parce qu'il croit être aidé ? et en quel cas en serait-il autrement ? Il faudrait que l'aide réelle fût manifestement distincte de la foi en elle. Si j'appelle quelqu'un pour m'aider à ouvrir une porte, j'ai confiance en lui sans doute, il se peut même que ma confiance en lui contribue à lui donner la force de l'ouvrir, mais il n'en reste pas moins qu'il ouvre la porte, lui, non pas ma confiance en lui. L'incroyant demande qu'on établisse, dans un sens tout à fait analogue, l'objectivité de la réponse divine. Mais il me semble qu'on est en droit de lui faire observer qu'une aide objectivement reconnaissable ne pourrait pas être d'origine divine [1]. L'acte pour lequel je recours à autrui est en effet du même type que ceux que je peux accomplir moi-même ; il est tout au moins dans leur prolongement. Il n'en est certainement pas de même du secours que j'implore par la prière ; sans doute répondra-t-on ou bien que ce secours ne m'est pas réellement donné, ou bien qu'il émane de parties inconscientes de moi-même. C'est sur cette seconde alternative qu'il faudrait faire surtout porter la réflexion. Je tends à croire à présent d'une manière générale, que l'idée même d'une étiologie appliquée à ce secours est vide de sens, que l'action divine ne peut pas plus que le vouloir lui-même être entendue causalement ; mais je ne suis pas sûr d'être encore capable de l'établir, ou plutôt de donner une contre-partie positive à cette première négation.

7 *décembre* 1919. — Tout ce qui précède rejoint en somme mes notes sur l'athéisme. L'incroyant, disais-je, raisonne de la manière suivante : « Je suis dans des conditions normales d'expérience, et pourtant je n'ai pas l'expérience de Dieu ; mais cette expérience, si elle est réelle, doit être objective, c'est-à-dire appartenir à tout être normal ; ce n'est pas le cas ; donc ce n'est pas une expérience réelle ». L'athéisme dogmatique nie en somme que ce qui n'est pas pour l'un puisse être pour l'autre. Mais, comme je le disais alors, l'idée de « conditions normales

1. Ou plus exactement que cette objectivité ne peut être que reconnue par la foi et non point démontrée par un observateur en général. (Note de 1927).

d'expérience » n'a peut-être ici aucun sens. Ces conditions se réfèrent nécessairement à une certaine compétence qui les pose et les définit. M. D. estime après enquête qu'il est dans des conditions normales, c'est-à-dire que l'ensemble des appareils (physiques ou logiques) dont il dispose est en bon état. Nous sommes ici dans l'ordre de la puissance, de l' « avoir ». A quelqu'un qui voit rouge ce que je vois vert, il est probable qu'après enquête, si je suis ophtalmologiste, j'aurai le droit de déclarer qu'il se trompe, qu'il n'est pas dans des conditions normales d'expérience. Peut-il en être de même ici ? Je pense que M. D., s'il est psychologue, me dira que, sans juger sa propre expérience plus normale que celle du croyant, il dénie du moins à celle-ci le droit de s'objectiver, de se rapporter à une réalité. Seulement prenons garde qu'il est essentiel à l'expérience du croyant de se *rapporter* ainsi. Lui dénier ce droit, ce n'est pas la laisser intacte et lui retrancher simplement un complément arbitraire et extérieur, c'est la mutiler. — Assurément si cette réalité est pensée par le croyant comme un objet, comme une force de la nature, l'attitude du psychologue est par là même justifiée ; car dans cette mesure le croyant lui-même lui octroie du coup le droit de vérification. Mais il cesse d'en être ainsi dès le moment où le croyant, réfléchissant sa croyance, s'interdit une telle affirmation. Il faut voir de plus que le psychologue, aussitôt qu'il reconnaît cette foi comme réelle (au lieu de la traiter comme un simple phénomène subjectif) s'y associe. Je ne puis dire : Dieu est réellement pour vous — sans concéder qu'en un sens il est également pour moi. *Pour vous*, ai-je dit : si en effet je me borne à dire *pour lui*, il me paraît clair que je ne sors pas du domaine des objets, et que je dénature cette relation entre « lui », et Dieu. Seulement le psychologue ne peut énoncer un jugement en *toi* sans descendre du plan psychologique au plan humain ; il n'est plus qu'un homme parmi les hommes.

Je voudrais voir jusqu'à quel point cette argumentation peut s'appliquer au problème du secours divin. Un tel me dit : « J'ai prié, et d'avoir prié je me suis brusquement senti plus fort. » Dans la mesure où je procède en psychologue, je traite *un tel* comme un objet, c'est-à-dire comme un certain système agissant ; la prière m'apparaît comme un processus définissable qui s'est poursuivi au sein de ce système. Si même je ne lui dénie pas toute efficacité, je déclarerai du moins que seule la croyance à cette efficacité a eu ici une valeur causale. J'admettrai

donc que « chez un sujet présentant tel ou tel caractère la croyance à l'efficacité de telle démarche peut entraîner telle conséquence ». Proposition universelle sur la « suggestion ». — Le psychologue ne s'adresse donc pas au croyant, il parle de lui comme de quelqu'un qui a été le *siège* de tel phénomène. C'est un thème de discussions, d'investigations. Et c'est ainsi que le récit du croyant lui-même sera frappé de nullité. Le psychologue procède donc bien d'une façon purement dogmatique, il se traite lui-même comme norme. Il est évident qu'il se défendra en faisant observer qu'il traduit en un langage universel une affirmation énoncée en termes non universalisables. Mais le tout est de savoir si cette traduction est légitime. Je dirai au psychologue si je suis croyant : avez-vous qualité pour traduire cette expérience — que vous n'avez pas vécue ? Votre traduction n'est possible que parce que vous ne l'avez pas vécue.

Je tends à conclure de là que lorsque la prière est entièrement sincère et apparaît comme répondue à celui qui la formule, nous sommes au delà de toute critique valable.

15 *décembre* 1919. — Deux réflexions importantes :

1° Pourquoi est-il absurde d'imaginer qu'un individu donné [1] puisse démontrer l'existence de Dieu (alors qu'il n'y a rien dans la nature qui ne puisse être conçu comme pouvant être décelé par quelqu'un en particulier) ? — Ce dont l'existence pourrait être démontrée ne serait pas, ne pourrait pas être Dieu. L'impossibilité d'une preuve objective de l'existence de Dieu, l'absurdité d'une telle façon de poser le problème religieux : voilà ce qui est *indubitable*. Montrer notamment qu'établir que quelque chose existe, c'est l'identifier, le repérer — à moins que ce ne soit découvrir un rapport purement idéal...

2° Penser l'objet, c'est, semble-t-il, penser quelque chose pour quoi je ne compte pas (avec une réserve sur laquelle je reviendrai). Dès lors le naturalisme traite l'ensemble du monde, l'univers comme un objet tout aussi étranger ; mais y a-t-il un sens à dire que, dans cet ensemble pour lequel je ne compte pas, il y a des parties pour lesquelles je compte ? Il me semble évident que dans la mesure où je compte pour elles, ce ne sont pas des parties. A voir.

D'autre part, jusqu'à quel point a-t-on le droit de dire que

1. Qu'on imagine une dépêche d'agence annonçant que M. X... a découvert l'existence de Dieu. Pourquoi est-ce si radicalement absurde ?

je ne compte pas pour l'objet ? physiquement il tient compte de moi au contraire ; mais cette relation d'objet à objet n'est pas celle dont il est question ici.

17 *décembre* 1919. — Je réfléchissais tout à l'heure au rapport qui est susceptible de s'établir entre Dieu et moi dans la mesure où Dieu est *toi* et où le monde est *lui* pour nous. Mais le monde peut-il vraiment devenir un tiers pour nous ? ce n'est pas sûr ; car il faudrait pour cela qu'il pût être pensé comme étranger à Dieu. Je traite une question (politique par exemple) avec un ami ; cette question est *elle* pour lui comme pour moi. Mais en est-il ainsi là où il s'agit de ce qui le touche le plus intimement — d'un secret, par exemple ? Penser que le monde puisse être un objet pour Dieu, je tends à croire que c'est *nier Dieu* comme tel ; mais je ne puis encore expliquer nettement ce sentiment. Il me semble cependant que certaines remarques que j'ai faites avant-hier aident à le comprendre. Penser un objet, ai-je dit, c'est penser ce pour quoi je ne compte pas...Mais précisément, demandera-t-on, ne puis-je pas penser le monde ainsi ? et n'est-ce pas de l'idée d'un monde pour lequel je ne compte pas que je m'élève à celle du Dieu vivant pour qui je suis *toi* ? Il y a là une dialectique parfaitement saisissable. Mais il s'agit de savoir si, pour que ce rapport entre Dieu et moi soit vivant, enrichissant, il ne faut pas renoncer à le saisir en quelque sorte par-dessus l'univers — dépasser en somme ce qu'il y a de dangereusement abstrait dans une telle relation. Je tends à croire que cette élévation de l'âme à Dieu *par-dessus* tout ce qui passe n'est qu'une démarche préliminaire et comme un préambule de la véritable vie religieuse. D'autant qu'au fond, je ne *suis* que dans la mesure où il y a des choses, disons des êtres qui comptent pour moi : peut-on croire que ces choses, ces êtres ne comptent pour Dieu que dans la mesure où je m'entremets entre elles, entre eux — et lui ? Ce serait là du pur égotisme. Je ne m'élève vraiment à Dieu que du moment où je pense, où je veux de toutes mes forces qu'une infinité d'autres êtres comptent aussi pour lui.

Il faudrait reprendre la question de savoir si rien dans le monde peut être exclusivement *lui* pour Dieu. Y répondre affirmativement reviendrait à reconnaître qu'il y a dans le monde quelque chose qui ne peut absolument pas être aimé ou sauvé ; mais de quel type serait la réalité de *cela* ? Empirique ? Il faudrait d'abord se demander s'il peut y avoir de l'empirique pour Dieu. Problème capital.

18 *décembre* 1919. — On lit ceci dans la *Fille Sauvage*

de Fr. de Curel : « Voilà que vous parlez comme si vous admettiez l'existence de Dieu. — Je parle avec respect de la plus vénérable des hypothèses. » Et un plus peu loin : « Dieu et l'immortalité de l'âme, en même temps que les conceptions les plus grandioses de l'esprit humain, ne sont que *d'illustres hypothèses* ». C'est contre une telle façon de penser que tout mon travail est dirigé. Dieu, c'est ce qui ne peut absolument pas être pensé comme hypothèse. Une hypothèse, c'est en effet une certaine façon de se représenter la manière dont les choses se passent dans un cas où, pour une raison ou une autre, l'observation est impossible ; c'est un mode de figuration. Mais ceci ne peut porter sur un être. Aimer Dieu, prier Dieu... tout cela présenterait-il un sens si vraiment Dieu pouvait être traité comme une hypothèse ? Dira-t-on que l'hypothèse consiste à admettre que ces actions portent sur un objet réel ? Mais je répondrai que ce mot même est ambigu, réel signifie ici si peu véritable que toute vérification effectuée aboutirait à la suppression même du divin comme tel.

28 *janvier* 1920. — Vu nettement ce matin — peut-être en partie sous l'influence de Richardson — la connexion suivante : il y a sûrement un lien entre le fait que le corps ne peut être traité purement et simplement comme un instrument pour l'âme — et cet autre fait que l'objet métaphysique (le noumène si l'on veut) ne peut être regardé comme étant en communication avec moi. Une sensation n'est pas un message, et le corps n'est pas une machine : je ne vois pas encore où cela mène, mais c'est sûrement très important. Il y aurait là en tous cas de quoi réfuter la théorie de Ward et de Richardson en vertu de laquelle l'objet ne serait qu'un sujet apparaissant à un autre sujet. Ce serait en effet admettre que l'objet est interposé entre des sujets. On me dira qu'il y a des communications de ce genre : la parole, le geste, etc. Mais tout permet de penser qu'il peut y avoir pour des sujets une communion qui n'est pas une communication. La sensation ne serait-elle pas de cet ordre-là ? On admet en général que la sensation est une communication parce qu'elle implique la transmission de quelque chose : mais est-elle assimilable à la réception d'un message ? (Une foule d'équivoques seraient ici à dissiper ; car il n'y a réception d'un message que s'il y a sensation). Lorsque je sens une odeur, est-ce un message que je capte ? sentir est-ce déchiffrer ? En réalité, à quelles conditions puis-je traiter quelque chose comme un message ?

22 *février* 1920. — Quand j'écrivais le 2 décembre que

l'amour me semblait porter sur l'être et non sur l'idée de l'être, que voulais-je dire ? Il semble au contraire, si l'on en croit le sens commun, que ce soit l'idée que je me forme d'un être que j'aime et non cet être en soi. Seulement qu'est-ce que cela signifie ? que cette idée peut être *inexacte* ? Cela est singulièrement obscur ; peut-on dire vraiment que je prête à cet être des caractères qu'il ne possède pas ?

23 *février* 1920. — Tout cela est terriblement confus. Lorsque je dis « je me suis trompé sur lui », cela veut dire « je l'ai inexactement construit » (de même qu'on peut mal construire une courbe, même en partant de repères exacts, en interpolant ou en extrapolant à faux). En reconnaissant mon erreur je pose donc qu'il y a une vérité de cet être, une construction correcte. Seulement, est-ce qu'aimer, ce n'est pas précisément refuser de traiter un être de cette manière ?

Sans doute il serait absurde de dire que l'amour porte sur de l'inconnaissable ; ce qui est mystérieux, ce n'est pas l'objet de l'amour comme tel, mais plutôt le type de rapport que l'amour enveloppe. C'est en vain que l'amant dénombre les caractères, les mérites de l'être aimé ; il est certain *a priori* que cet inventaire ne lui rendra pas son amour transparent pour lui-même. Quand bien même il arriverait à isoler un caractère privilégié, ce privilège lui demeurerait encore inexplicable ; c'est en tant que ce caractère n'est pas traité comme caractère qu'il *agit* [on pourrait dire qu'il envoûte]. Dès lors la question *pourquoi* ? n'a pas beaucoup plus de sens ici que là où elle porte sur ce que je suis : pourquoi suis-je ce que je suis ? On me dira évidemment que cette dernière question n'est pas absolument vide de sens ; il y a une étiologie de moi-même. Je « dépends » infiniment : pourtant est-ce cette dépendance qui me fait être ce que je suis ? Je ne le crois pas. A approfondir.

Je note dans un autre ordre d'idées, à propos de l'efficacité réelle de l'amour, que si l'amour n'*agit* sur l'aimé qu'en se manifestant, il ne faut peut-être pas conclure de là qu'il n'agit pas par soi, mais bien qu'il n'est complètement lui-même qu'à condition de se manifester.

Réfléchir sur l'indicible. Ce n'est pas ce pour quoi nous n'avons trouvé aucun mot, mais ce pour quoi aucun mot ne peut être trouvé : l'inconceptualisable. Mais de *cela* comment pouvons-nous parler ? Il faut admettre que nous ne pouvons qu'y faire allusion. Ceci pourtant n'est pas clair. Le mot qui désigne n'est-il pas lui aussi toujours une

allusion ? Mais il faut distinguer : chaque fois qu'un certain ensemble objectif se présente, le mot propre apparaît comme s'y appliquant, le désignant. L'indicible, ce serait l'indésignable ; seulement qu'entendre par là ? ce qui ne serait en aucune façon reconnu ? le neuf pur ? Mais même ce pur « nouveau » apparaît susceptible de reparaître dans un autre contexte, et je peux lui donner un nom. Ou bien faut-il admettre que l'indicible est justement ce qui est traité comme ne pouvant pas reparaître ainsi, comme n'étant absolument pas un contenu ? Ceci est plus important, mais il faut s'exprimer autrement, je crois, et dire que, pour qu'on puisse parler d'indicibilité, c'est cette distinction même entre l'éprouvant et l'éprouvé qui ne doit plus être faite. Tout ce qui peut être traité comme contenu est par là même *dicible*.

Ces remarques permettent-elles de mieux saisir ce que c'est qu'aimer ? Une *explication* de l'amour est-elle impossible même en droit ? Dès le moment où l'amour est traité comme phénomène on est bien forcé d'en rendre compte par une certaine attraction, une certaine affinité — c'est-à-dire un rapport entre des universaux qui ne s'explicitent pas comme tels. Que serait-ce maintenant que de ne pas traiter l'amour comme un phénomène ? ce serait tout simplement *aimer*, aimer soi-même. Si je mets l'accent sur le fait que c'est quelqu'un qui aime quelqu'un d'autre (fût-ce moi-même), il devient impossible pour moi de ne pas traiter cet amour comme un phénomène, une affection. Si au contraire je participe à l'amour, je ne tenterai plus de le faire entrer dans mes cases logiques : tout au contraire c'est moi-même tout entier que je refondrai pour pénétrer en lui ; je ne le surbordonne pas à moi, je me subordonne à lui. On dira que comprendre objectivement, c'est user de catégories qui ne sont à personne. Mais ceci est peut-être une illusion. En réalité ces catégories sont communes, sont miennes malgré tout — ce sont des instruments dont je dispose ; c'est bien moi qui comprends ou crois comprendre ; méfions-nous de ce *denken überhaupt* qui n'est qu'une abstraction dont on a singulièrement abusé. Il y a là une distinction analogue à celle qui existe entre les œuvres qui nous donnent seulement l'occasion de faire jouer nos catégories et celles qui les enrichissent. Il m'est arrivé bien souvent, surtout en musique, d'opposer l'œuvre que je goûte immédiatement parce qu'elle entre dans certains cadres ou schèmes tout préparés (réminiscences), et celle que j'aimerai seulement plus tard, mais bien plus profondément, parce qu'elle

me force à inventer pour elle des catégories nouvelles ; elle exerce sur moi son autorité, elle devient un centre qui m'impose un regroupement de moi-même. Là est tout le mystère de la conversion [1]. A l'origine de l'amour il y a une expérience analogue ; un X que je ne qualifie pas pour l'instant m'impose une sorte de désarticulation préalable de moi-même, et c'est pour cela qu'aimer, c'est en un sens inévitablement souffrir.

Mais cet acte initial peut-il être compris ? je répondrai : par qui ? pour l'amant, l'amour est logiquement antérieur à toute réduction possible. Quand j'aime, il me semble « tout naturel » d'aimer ainsi ; je suis ce que je suis. Dira-t-on maintenant que cet acte doit être compréhensible, prévisible pour autrui ? à quoi tiendrait ce privilège de l'autre, de l'absent ? — Il y a sans doute quelque chose d'intolérable au premier abord à déclarer que l'amour est foncièrement inintelligible ; mais ceci vient de ce qu'on s'obstine à *me* traiter comme un *lui*, comme une donnée. Rapprocher ceci de ce que j'ai dit de la volonté (1er décembre dernier). Le fondement de la volonté semble coïncider avec celui de l'amour.

24 *février* 1920. Ceci paraît d'abord surprenant : être libre, n'est-ce pas choisir ? et quand on aime, choisit-on d'aimer ? Mais sans doute faut-il dissocier radicalement les idées de choix et de liberté. Dans quelle mesure puis-je dire *moi* ? voilà le vrai problème.

25 *février* 1920. — La foi comme puissance d'adhésion à l'être. Voir ce que cela implique. Revenir sur l'idée d'épreuve, sur la solidarité qui la lie à l'idée même de la foi. La foi doit être *éprouvée*. Eprouver, c'est essayer un instrument de façon à reconnaître le parti qu'on en peut tirer. Mais ces essais en général ne transforment pas l'instrument. Pour qu'il y ait épreuve, il faut qu'il y ait *jugement sur soi* ; j'ignore quelle est ma capacité de résistance à la tentation ; si celle-ci vient à surgir, elle constituera pour moi une épreuve, mais à condition que le jugement sur moi-même dont elle sera l'occasion ait une efficacité, une valeur transformante ; se peut-il qu'il en soit ainsi ? Dans ce jugement une certaine réalité de moi-même est à l'œuvre — réalité qui ne peut être donnée, et même s'oppose à tout donné. Il n'y a épreuve que si la situation dans laquelle je suis engagé fait surgir en moi une véritable dualité entre ce que je suis comme donné et ce que je suis

1. Il y aurait lieu de se demander s'il y a une sorte de polarité secrète entre ce « centre » et... faut-il dire le moi profond ? Mais ce n'est pas clair.

comme réagissant (idéalement). Dualité évidemment relative à une identité moins pensée que sentie entre le moi trouvé et le moi qui juge. La zone de l'épreuve est le champ même de la liberté. Dira-t-on maintenant que je ne ferai jamais que découvrir ce que je suis déjà ? Encore faut-il distinguer deux sortes de réalité. Il est bien clair que l'épreuve me contraint à me mesurer avec moi-même. Serai-je ou non à ma propre hauteur ? Là est tout le problème que seule l'action peut résoudre. Et ce qui aggrave la difficulté philosophique c'est que l'épreuve nous apparaît comme non seulement impliquant une finalité, mais encore infligée par un être à un autre être. Comment ne pas être porté à déclarer qu'il y a là une simple interprétation subjective, une façon de traiter la tentation par exemple *comme si* elle m'était *envoyée* ? Seulement c'est toujours la même chose. En posant la question de la sorte on se place en dehors des conditions réelles de la vie religieuse. Si je me traite moi-même comme objet, si je pense Dieu comme un agent extérieur à moi, bref si je reste dans l'ordre causal, l'épreuve perd son caractère spirituel, elle devient un mode de concours. Je ne puis m'apparaître comme voulu — que par *toi* ; lorsque je me traite moi-même comme un effet, je me change pour moi-même *en lui* ; je cesse de me reconnaître dans cette résultante à laquelle la science prétend me réduire. Le problème métaphysique de l'épreuve ne peut être résolu que par l'approfondissement de ce « *voulu par toi* ». Rapport de filiation purement actuelle ; il n'y a pas de sens à refouler dans le passé l'acte par lequel j'ai été voulu. Penser religieusement, c'est penser dans l'actuel et sous l'espèce de la volonté divine. Cependant, même dans l'actuel, quel type de relation établir entre l'ensemble infini de conditions qui déterminent une situation présente, qui la font être ce qu'elle est — et la volonté divine d'autre part ? Celle-ci n'est-elle qu'une *fiction recouvrant les causes* ? ou bien est-elle une puissance ? et dans ce cas ne restons-nous pas dans le pur causal — encore et toujours ? Au-delà du dilemme classique. — Dieu responsable, Dieu impuissant, il faut arriver à trouver une solution plus sûre, moins précaire que celle de Royce...

27 *février* 1920. — Relu mes notes sur l'injustifiable. Qu'est-ce que justifier ? en dernière analyse, c'est justifier par rapport à soi, c'est dire « dans telles circonstance j'aurais agi comme vous et nous aurions eu tous deux raison ». Je prends le cas de celui qui se justifie devant moi ; il entreprend d'établir que les normes auxquelles il

a conformé sa conduite sont celles-mêmes auxquelles je prétends conformer la mienne ; étant bien entendu que tout écart entre ce que je fais et ce que je dois faire est ici supprimé. Que devient dans ces conditions le problème métaphysique de l'insjustifiable ? L'univers ne peut être justifié que personnellement, en fonction d'une personnalité divine. — En effet, il n'y a de justification possible que de ce qui peut être regardé comme une façon d'agir, de se conduire. L'athéisme sentimental peut se traduire ainsi : « Si les événements qui se déroulent dans le monde sont les actes d'un Dieu, ils doivent pouvoir se justifier ; or il en est qui ne sont pas justifiables ; donc ces événements ne peuvent être produits par une causalité divine ; mais un Dieu impuissant n'est pas ». — Faut-il donc établir cette connexion stricte entre l'idée d'une réalité divine et celle d'une justification globale de ce qui *arrive* ? Je ne puis le croire.

28 *février* 1920. — Aussitôt qu'on tente d'assimiler l'univers à une œuvre d'art, la difficulté saute aux yeux. Comment me placer devant cette œuvre pour la juger ; d'elle je fais partie ; mais en quel sens ? cela même est à approfondir. Il faudrait au moins qu'il me fût possible de m'identifier à l'Idée de cette œuvre — et c'est absurde.

29 *février* 1920. — Eu nettement ce matin l'intuition que la joie est non la marque, mais le jaillissement même de l'être. Joie — plénitude. Tout ce qui est fait dans la joie a une valeur religieuse ; dans la joie, c'est-à-dire avec la totalité de soi-même. Alors que toute division de l'âme d'avec soi l'aliène de Dieu. Hocking m'a appris cela pour toujours. — Aussi rien n'est-il plus dangereux que l'*ennui* pour le développement spirituel. S'ennuyer c'est sentir qu'on n'adhère pas à ce qu'on fait ou même à ce qu'on est. On peut s'ennuyer soi-même, éprouver de l'ennui à vivre avec soi ; état de distraction pure, c'est-à-dire *non compensée*. — Mais ne peut-on pas faire le mal avec tout soi-même ? ne peut-on se mettre tout entier dans une action mauvaise ? Cela aussi à creuser.

Connexion étroite entre le problème de l'ennui et celui du temps ou de l'éternité. S'ennuyer, c'est n'avoir pas de quoi remplir le temps, c'est se faire défaut à soi-même. L'ennui comme conscience du temps vide. L'éternité comme acte d'attention unique à l'univers.

L'inquiétude : il semble d'une part que l'état de confiance parfaite, l'état de foi soit vraiment le privilège essentiel de l'âme religieuse ; d'autre part, nous doutons de la valeur d'une croyance qui ignore l'inquiétude. C'est

que la joie religieuse est à l'opposé de la satisfaction de soi, mais risque de se confondre avec celle-ci là où l'inquiétude fait défaut. La vie religieuse a cela de paradoxal qu'elle prétend concilier le sentiment d'indignité qui est lié à la nature même de l'être fini se connaissant comme tel — avec la foi inaltérable, ce que j'ai appelé ailleurs l'expérience de la plénitude ; cette conciliation ne peut être que précaire : d'où un drame complexe avec multiples péripéties qui est la vie même de l'âme croyante. Là est le sens profond de l'idée d'épreuve : il faut que la foi triomphe de l'état de division d'avec soi qui est lié aux conditions d'existence d'un être fini.

Approfondir tout cela. La plénitude, c'est peut-être essentiellement le sentiment de la *ressource*. En ce qui concerne les autres, la mort des autres, par exemple — ne pas se détacher d'eux purement et simplement (transcendance purement formelle) — mais les remettre, les confier. Là aussi un péril : la résignation aisée ou fataliste.

N'avoir pas son centre en soi, mais en Dieu : hors de là pas de religion.

1er *mars* 1920. — Eu hier avec J. une conversation à propos de la mort de son père dont on ne peut assez admirer l'étrange beauté [1] ; il est certain qu'une telle mort semble avoir été voulue. A côté de cela tant de morts dénuées de sens, de longues agonies dont l'inutile cruauté déconcerte la raison. Faut-il admettre qu'il y a toujours une justification — ou qu'il n'y en a jamais ? Un moyen terme semble peu concevable. Dire qu'il n'y a jamais de justification, c'est se placer sur le terrain de l'objet. Je demeure persuadé qu'un événement n'est significatif que pour celui qui le vit ou pour ceux qui sont avec lui dans un état de communion et forment avec lui — en quelque sens que ce soit — une Église. Ont-ils raison, demandera-t-on, d'attacher ce *sens* à cette expérience ? mais il s'agit toujours de savoir si on a le droit de considérer une réalité par rapport à laquelle les interprétations qu'on en donne seraient jugées « simplement contingentes ». Je retrouve ici le thème central de mes réflexions de 1919 ; je soutenais déjà à cette époque que du point de vue d'une pensée « en général » la question ne peut même pas se poser, mais qu'elle ne surgit que pour l'individualité recréée dans et par la foi.

17 *mars* 1920. — Il me semble bien aujourd'hui que je

1. M. B... est mort en chaire immédiatement après une prédication particulièrement fervente.

n'ai pas fait autrefois la part assez grande au réalisme dans mon effort pour déterminer le contenu réel de la vie religieuse. Croire, c'est tout de même en quelque façon dire « vous verrez que j'avais raison, vous reconnaîtrez un jour que vous êtes dans l'erreur » ; bref, pour le croyant, un certain type de vérification est possible, tout au moins postulé ; autrement nous aboutirions au *Palais de Sable.* Ce qu'il faut dire simplement, c'est que cette vérification n'est sans doute pas à la portée de n'importe qui. Il est probablement absurde de parler ici de *conditions normales d'expérience.* Là est le sens le plus profond de l'idée de la grâce. Ces conditions d'expérience ne peuvent être posées par nous, mais bien par Dieu seul. Oui... mais ceci est-il bien clair ?

1er *mai* 1920. — Il est manifeste que mon évolution vers le réalisme s'est fortement accentuée au cours de ce dernier mois, bien que je ne puisse en discerner l'exacte portée. Ce réalisme demeure en effet pour moi-même ambigu. J'entrevois cependant tout un travail difficile et nouveau pour repenser, par delà l'idéalisme, des notions que nous avons trop facilement crues périmées. État d'anarchie intérieure. Je ne suis même plus capable de poser les problèmes.

3 *juillet* 1920. — ... Juger Dieu, je l'ai déjà dit, c'est juger ma part, mon lot ; ce que je voudrais examiner, c'est le rapport entre le jugement sur Dieu et le jugement sur soi. Ils ne paraissent nullement se confondre. Je suis si peu mon lot — en apparence — que je n'hésiterai pas à déclarer, par exemple, dans tel ou tel cas, que je *méritais mieux.* Mais la réflexion montre que cette distinction entre moi et mon lot est précaire, puisqu'il n'y a pas une qualité de moi-même qui ne puisse être regardée comme m'étant échue en partage ; c'est seulement en un sens tout empirique que je puis distinguer par exemple un donné et l'usage que j'en fais. Ce qui complique encore la question c'est que je pourrai me déclarer « personnellement satisfait » et pourtant juger l'univers en soi défectueux.

4 *juillet* 1920. — Tentation et impossibilité de juger pour les autres.

5 *juillet* 1920. — Je veux dire que lorsque nous nous interrogeons sur la *valeur* du monde où nous vivons il est inévitable que nous nous croyions tenus de nous mettre à la place des autres, de nous demander si leur monde est acceptable pour eux. Seulement je ne peux juger que mon univers à moi, si même je le puis. Leur

univers à eux ne m'étant pas donné ne peut être pour moi objet d'appréciation. Dès lors, j'en viens presque fatalement à faire abstraction de cette différence entre *leur* monde et le *mien* ; j'admets *grosso modo* que le monde nous est commun, mais tout ce que j'ai le droit de dire à la rigueur, c'est que dans telles ou telles conditions la vie ne serait, par exemple, pas supportable pour moi ; encore peut-on se demander si dans ces conditions différentes je serais encore moi ; si elles ne feraient pas jaillir de moi des sources nouvelles.

En somme tout jugement exprime une certaine sélection ; et pourtant il prétend *valoir*. C'est le paradoxe de Bradley. Mais alors...

9 *juillet* 1920. — Peut-être la question de savoir ce que je *vaux* n'est-elle légitime qu'à condition d'être posée en détail et non globalement — et le métaphysicien se paie-t-il de mots en la soulevant en dehors des sphères particulières où elle conserve un sens. Par exemple je puis me demander quels services je peux rendre dans tel ou tel domaine — la valeur de mes services étant cotée sur un certain marché déterminé. Je peux me demander quel est mon rendement possible. Mais cette question ne se confond pas avec la question de *valeur* proprement dite : et il n'y a de religion possible qu'à condition de les dissocier [1].

21 *octobre* 1920. — Au sujet de l'article *Métaphysique et psychisme* auquel je travaille en ce moment. J'arrive au point capital : une *identification* au sens spirite du terme est-elle possible ? P. soutient que dans tous les cas, il restera possible d'admettre qu'on se borne à lire dans un certain passé. Seulement puis-je vraiment rejoindre une expérience non contemporaine de la mienne? Le passé d'un contemporain adhère, si j'ose dire, réellement à son présent — et celui-ci peut être « transvécu » par moi ; mais si je suppose cette expérience interrompue par la mort ? Je me rends bien compte qu'il doit y avoir dans la façon même dont je pose le problème une contradiction ; mais laquelle ? Je suppose en ce moment que la mort soit vraiment la cessation d'une certaine expérience ; celle-ci reste-t-elle *accessible* ? puis-je encore y participer ? ou me la remémorer ? Il semble bien qu'on ne puisse se remémorer que ce qui *est là* — et justement

1. Je vois bien ce qu'il y a de contradictoire au moins en apparence dans ces remarques ; mais je veux dire qu'il n'y a de religion possible que si la question de la valeur massive d'un être peut être posée d'une façon distincte, et qu'il n'est pas après tout certain qu'elle puisse l'être.

ce passé n'est plus là. Dira-t-on que ce qui n'est plus là c'est seulement l'appareil d'actualisation normale, le corps ? Je suis sûr que ceci n'a pas de sens. Il est inadmissible que ce passé survive au sujet comme une collection survit à son propriétaire. Je *suis* mon passé. Si le sujet n'est plus là, le passé comme expérience n'est plus là non plus. Il faudra donc dire, je crois, que le voyant *remonte réellement le cours du temps.* Je prends un exemple : un voyant commence à me parler d'un ami disparu et me communique de sa part des choses que j'ignorais et qu'après coup je reconnaîtrai exactes. D'après l'interprétation anti-spirite, il faudra dire que le voyant se souvient avec moi (ou à ma place) de telle scène à laquelle mon ami et moi nous avons pris part ; et que par là le voyant *rejoint* l'expérience même de mon ami (à son confluent avec la mienne) pour la remonter ensuite comme un cours d'eau. La scène remémorée par moi est en même temps la scène vécue par lui. Il n'y a pas là, comme le prétend le monadisme, des incommunicables : la scène dans ma vie, la scène dans la vie de l'autre — mais une scène unique qui est un nœud d'expériences, à partir duquel on plonge dans l'une comme dans l'autre. Ce serait dès lors à l'actualité de mon expérience à moi que le passé de mon ami continuerait à adhérer, et cette actualité suffirait à permettre de le ressaisir.

23 *octobre* 1920. — Je voudrais parvenir à mettre au point mes idées métaphysiques sur la mort, non qu'elles soient claires, mais pour fixer du moins les limites de mon incertitude.

Peut-on croire que la mort correspond à la cessation réelle de la vie personnelle sans reconnaître implicitement la vérité du matérialisme [1] ? question grossière, choquante par quelques côtés et qu'on pose rarement avec franchise. Admettre que la mort est cela, c'est supposer que les conditions *normales* dans lesquelles une conscience peut communiquer avec d'autres consciences sont aussi celles qui lui permettent de communiquer avec elle-même ; ou encore qu'une conscience n'*existe* que si elle peut communiquer par messages avec d'autres consciences. Dire qu'une conscience survit à la mort, ce serait au contraire admettre que ces conditions ne sont pas les mêmes. Une survie solitaire

1. Mais il faut bien voir qu'un certain idéalisme pratiquement se confond avec la dogmatique matérialiste ; c'est une vérité désobligeante et à laquelle on préfère fermer les yeux.

est d'ailleurs peut-être inintelligible. Exister pour une conscience, c'est peut-être nécessairement être en rapports avec d'autres que soi. A creuser.

Le problème de la survie personnelle serait donc lié à la question de savoir si des communications distinctes de celles qui s'effectuent par voie de messages [1] sont réellement possibles. Il n'y aurait là d'ailleurs qu'une condition nécessaire mais *non suffisante* de la survie ; car encore faudrait-il voir si ce nouveau mode de communication X ne serait pas *lié* en quelque manière aux modes de communication normaux ; en sorte que ceux-ci étant abolis, il disparaîtrait aussi. Mais, posé en ces termes, le problème semble insoluble ; il faudrait en effet établir empiriquement que ce mode X subsiste même là où le mode habituel C'est supprimé. Mais ceci est impossible : que je fasse ou non appel à un médium distinct de moi, la communication nouvelle qui s'établit ne peut être démontrée indépendante de l'existence de mon organisme (par exemple dans le cas de l'écriture automatique la communication apparente X qui s'établit entre moi et une entité (?) E peut être réellement fonction du fait que je suis avec moi-même dans un certain rapport que mon organisme conditionne).

Il faut ajouter que la valeur que nous accordons à des communications qui ne s'effectuent pas par messages est liée au fait que nous pouvons en vérifier l'exactitude grâce aux moyens normaux d'information dont nous disposons. A supposer qu'on puisse concevoir un monde, un au-delà où les rapports de conscience à conscience se réduiraient à des processus d'identification partielle, de participation, un tel monde serait le règne de l'invérifiable : la distinction même des êtres en fin de compte s'y abolirait peut-être, comme celle des expériences ; la notion même de vérité y perdrait son contenu. Si donc il existe en ce sens un au-delà, il faut admettre ou bien que des communications par messages y demeurent possibles, ou bien que les êtres qui le peuplent dépendent des « médiums » auxquels ils recourent pour s'actualiser et ne prennent conscience de soi que dans la mesure où ils usent de cette « médiation ». Cette seconde alternative est-elle pensable ? elle se confond pratiquement avec l'hypothèse anti-spirite. Il semble donc bien, contrairement aux apparences, qu'une survie réelle de la cons-

1. J'entends par là grâce à la transmission d'un élément matériel quel qu'il puisse être.

cience ne soit concevable que si dans l'au-delà des communications par message, des transmissions demeurent possibles, bref *si la mort n'est pas une désincarnation.*

Mais ne peut-on pas dire que la mort, étant la destruction de l'appareil qui permet d'expédier et de capter des messages, est la négation pure et simple d'une vie qui ne pouvait se maintenir que grâce à cet échange même ? Pour voir s'il en est réellement ainsi, il faut reprendre avec le plus grand soin l'idée même de message. Quel est le rapport entre moi et l'appareil dont je me sers — mon corps ? Il est évident que je ne me borne pas à *me servir* de mon corps ; il y a un sens où je *suis* mon corps, quoi que cela puisse d'ailleurs signifier. Remarquons que la communication par signes ne peut s'effectuer que sur la base de la sensation, celle-ci n'étant elle-même en aucune façon assimilable à un message. Des êtres qui ne se sentiraient pas, c'est-à-dire ne se saisiraient pas immédiatement comme affectés, ne pourraient communiquer de la sorte ; et par conséquent la mort, si elle n'est pas cessation absolue, ne peut être qu'une transformation dans *la façon* de sentir, non la suppression pure et simple du sentir. Si on admet cette réalité positive de la mort, il devient tout à fait évident que le *mort* est quelqu'un de qui nous ne savons plus rien, qui ne peut plus nous renseigner sur lui-même.

Pour une recherche comme celle que j'amorce ici, il sera d'une importance essentielle de dégager le sens exact de cette formule ambiguë : je suis mon corps. On voit aussitôt que *mon* corps n'est *mien* qu'en tant qu'il est senti, si confusément que ce puisse être. L'abolition radicale de la cœnesthésie, à supposer qu'elle soit possible, serait la destruction de mon corps en tant qu'il est mien. Si je suis mon corps, c'est en tant que je suis un être sentant ; et il me semble qu'on peut préciser davantage et dire que je suis mon corps dans la mesure où mon attention se porte sur lui *d'abord*, c'est-à-dire avant de pouvoir se fixer sur quelqu'autre objet que ce soit. Le corps bénéficierait donc de ce qu'on me permettra d'appeler une priorité absolue.

Je ne *suis* mon corps plus absolument que je ne suis quoi que ce soit d'autre — que parce que, pour être quoi que ce soit d'autre, je dois d'abord me servir de mon corps (on retrouve ici l'idée du corps interposé).

De ce point de vue il semble que le problème de la mort se précise : est-elle une *distraction absolue*, ou bien un mode d'attention au réel reste-t-il possible après la

destruction de ce que j'appelle mon corps ? mais cette attention n'implique-t-elle pas un centre — un point d'application — un corps en un mot ?

Je note au hasard les pensées qui me viennent ; peut-être à un moment donné un chemin s'ouvrira-t-il. N'est-ce pas uniquement en tant qu'il n'est pas une idée, qu'il n'est pas pensé comme objet, que mon corps peut faire fonction d'instrument pour moi ? l'incapacité où je suis d'exécuter un mouvement habituel lorsque je fixe mon attention sur lui semblerait confirmer cette remarque.

Tout ce que nous avons peut-être gagné — et ce n'est même pas sûr — pourrait se formuler ainsi : je ne suis mon corps (au sens où je *suis* mes idées, mes œuvres) que dans la mesure où je ne le traite pas comme un instrument. Il y a, semble-t-il, place pour un double rapport entre mon corps et moi : à supposer que ce terme de rapport convienne ici. Mais alors un problème singulier surgit. Si je ne puis exercer mon attention que par l'intermédiaire de mon corps, il suit de là que celui-ci est en quelque façon impensable pour moi ; car l'attention qui se concentre sur lui le présuppose en dernière analyse. Dira-t-on que ce qui est vrai pour mon corps ne l'est pas pour celui des autres ? mais il est trop clair que je peux me traiter comme *lui*, comme autrui, et inversement.

L'argument reviendrait donc à prouver que mon corps est impensable, qu'en croyant penser sa destruction, je pense en réalité la destruction de quelque chose qui n'est pas lui et que je lui substitue. Poser la priorité absolue du corps, c'est dire que sa médiation est nécessaire pour faire attention à quoi que ce soit, donc pour le connaître lui-même ; mais comment la nature de cette fonction médiatrice pourrait-elle dans ces conditions tomber sous les prises de l'attention et par suite être connue ?

Il suit de là que, dès le moment où nous posons la priorité absolue du corps, nous convertissons celui-ci en un inconnaissable, puisque nous le retranchons du monde des objets. Je reviens encore sur ce point capital ; au fond trois hypothèses seulement sont possibles :

1°) ou bien la priorité absolue du corps doit être niée, ce qui revient à dire que l'attention peut s'exercer immédiatement sur un objet quelconque ;

2°) ou bien cette priorité est reconnue comme donnée ; mais alors :

a) ou bien on admettra que, chaque fois que l'attention

s'exerce, quelque chose entre en jeu qui ne peut être conçu comme objet, qui ne saurait par conséquent coïncider avec ce que j'appelle habituellement mon corps ;

b) ou bien on posera en principe, on postulera que cet X et mon corps doivent être identiques.

L'hypothèse 1 me semble devoir être immédiatement rejetée comme incompatible avec la structure de notre univers ; reste l'alternative que je viens d'indiquer.

24 *octobre* 1920. — Je ne suis nullement sûr de la solidité de mes observations d'hier. Voici à quoi j'avais cru aboutir : si *je suis mon corps* signifie seulement « mon corps est objet d'intérêt actuel pour moi », il n'y a rien là qui suffise à conférer à mon corps une priorité réelle par rapport à d'autres objets ; il en va autrement si « mon corps » doit être regardé comme la condition sous laquelle seule un objet peut être donné à mon attention. Mais dans ce cas l'attention qui porte sur mon corps suppose déjà l'exercice de cet élément médiateur qui tombe par là même hors du connaissable. Ce sera seulement par une démarche arbitraire de l'esprit (*b*) que je pourrai identifier le corps-objet et le corps-médiateur.

Mais que penser d'ailleurs de l'idée d'un premier instrument de l'attention (qu'il coïncide ou non avec ce que j'appelle habituellement mon corps) ? Ce qui ressort de ce que j'indiquais hier, c'est qu'il n'y a pas d'idée possible pour moi du principe médiateur par lequel l'attention s'exerce. Seulement ce qui ne peut en aucune façon être objet pour moi ne l'est-il par là même pour personne ? ne peut-on concevoir un type d'organisation et comme d'optique intellectuelle différent du nôtre, et du point de vue duquel le problème tomberait ?

Il faudrait d'abord approfondir la nature de la relation instrumentale. Il me semble qu'au fond tout instrument est un moyen d'étendre ou de renforcer un « pouvoir » que nous possédons ; ceci est aussi vrai pour une bêche que pour un microphone ; dire que ces pouvoirs eux-mêmes sont des instruments serait se payer de mots ; car il faudrait pouvoir déterminer de quoi ces pouvoirs eux-mêmes sont le prolongement. Il doit toujours y avoir une certaine communauté de nature entre l'instrument et l'instrumentiste. Mais alors quand je regarde mon corps comme mon instrument, est-ce que je ne cède pas à une sorte d'illusion inconsciente qui me fait reporter dans l'âme les pouvoirs dont les dispositifs

mécaniques auxquels je réduis mon corps ne seraient que les prolongements ? Il faut d'ailleurs remarquer qu'en niant que le corps soit entièrement pensable, je conteste qu'il puisse être traité comme un instrument, puisque l'instrument est par essence ce dont une idée est possible, ce qui n'est possible que par cette idée même.

Dans ces conditions, la question initiale change d'aspect. Quand j'insistais sur la nécessité d'une médiation pour que l'attention pût se fixer sur un objet quelconque, n'était-ce pas d'un instrument que je croyais parler ? et d'autre part en disant que de cette médiation je ne pouvais me former à proprement parler une idée, est-ce que je ne niais pas implicitement que ce pût être un instrument ? Il semble donc que je me sois embarrassé ainsi dans un véritable réseau de contradictions. Tout cela est à reprendre en détail.

Si je pense mon corps comme instrument, j'attribue par là à l'âme dont il serait l'outil les virtualités même dont cet instrument assurerait l'actualisation ; c'est encore trop peu dire : je convertis l'âme en corps et m'engage par là dans une régression sans terme. Poser d'autre part que je puis être quoi que ce soit, c'est-à-dire m'identifier à quoi que ce soit, par cet acte d'attention en quelque sorte minimum qui est impliqué dans la sensation la plus élémentaire sans qu'intervienne *une médiation quelconque,* c'est miner les fondements même de la vie spirituelle, c'est disséminer l'esprit en des actes épars et purement successifs. Seulement il ne m'est plus possible de concevoir cette médiation comme étant d'ordre instrumental. Je lui donnerai le nom de médiation sympathique. Une idée d'une telle médiation est-elle possible pour une intelligence différente de la nôtre ? Cette fois encore un détour préalable est nécessaire. Médiation instrumentale et médiation sympathique paraissent liées et même impensables l'une sans l'autre ; seulement qu'est-ce que cette solidarité implique au juste ?

Tout ce qu'on voit au point où j'en suis, c'est que la télépathie par exemple n'est sans doute qu'un cas particulier d'un mode général de médiation qui peut seul rendre la médiation instrumentale possible. Mais il est bien clair que ce n'est pas en interposant un corps occulte X entre l'activité spirituelle et le corps visible que nous nous rapprocherons si peu que ce soit de la solution du problème que j'ai posé. L'expression même d'activité

spirituelle ne me satisfait d'ailleurs pas ; il faut reprendre les choses de plus haut. Dire que l'attention ne peut s'exercer immédiatement sur un objet, c'est refuser de la regarder comme une réalité indépendante. Ne pourrait-on pas dire que l'attention est toujours attention à soi-même et inversement qu'il n'y a de soi que là où il y a attention ? Il est bien clair au reste que faire attention à quelque chose c'est toujours faire attention à soi comme sentant. Seulement il faut voir que ce *soi* est encore en *deçà* de toute objectivité. On retrouve ici la critique que j'ai dirigée autrefois contre la doctrine formaliste du moi (objet qui n'a rien d'un objet, qui n'est ni un *quoi* ni un *qui*).

Je ne puis m'apparaître autrement que comme une activité attentive liée à un certain « ceci » sur lequel elle s'exerce et faute de quoi elle ne serait pas elle-même. Mais de ce « ceci » n'ai-je pas dit qu'aucune idée n'était possible ? et pourtant ne faut-il pas qu'il soit à tout moment *tel* ou *tel*, c'est-à-dire déterminé ? (je ne voudrais pas insister ici sur le problème temporel que nous retrouverons toujours assez tôt). Le *ceci* dont je parle est non point un objet, mais la condition absolue pour qu'un objet quelconque puisse m'être donné. Je me demande si ce serait trahir la pensée que je cherche en ce moment à « accoucher » que de dire : il n'y a d'attention que là où il y a en même temps une certaine façon fondamentale de sentir qui ne peut aucunement être convertie en objet, ne se réduit d'autre part nullement au *je pense* kantien (puisque ce n'est pas une forme universelle) et faute de quoi la personnalité s'anéantit. Cette sensation fondamentale se confond en dernière analyse avec l'attention à soi (le soi n'étant que l'immédiateté absolue traitée comme médiation).

Mais il faut bien voir que cet *Ur-Gefühl* ne peut aucunement être senti, précisément parce qu'il est fondamental. Il ne pourrait l'être en effet qu'en fonction d'autres sensations, mais perdrait par là même sa priorité [1]. Mais n'est-il pas concevable que pour d'autres êtres — placés à un autre plan — cette qualité fondamentale puisse au contraire être sentie ?...

Lorsque je relis l'ensemble de réflexions qui précède je crois discerner un « trou » dans mon raisonnement. Ne me reprochera-t-on pas d'avoir admis comme une sorte

1. L'idée d'un *a priori* individuel de la sensibilité pure m'apparaît aujourd'hui encore comme une sorte de découverte fondamentale (novembre 1925).

de postulat évident par lui-même que cette qualité fondamentale ne saurait se confondre avec mon corps ? mais je ne puis vraiment pas identifier objet et condition d'objectivation.

Nous ne sommes pas d'ailleurs au terme des difficultés : d'où vient, si mon corps ne se confond pas avec cette qualité médiatrice, ce *médium* — qu'il m'apparaisse comme étant *plus* qu'un objet parmi d'autres objets ? Je crois qu'on peut répondre que pour qu'il y ait médiation sympathique, il faut qu'il y ait aussi médiation instrumentale ; dès lors pour qu'il y ait médium il faut qu'il y ait aussi instrument connaissable, c'est-à-dire corps.

Au fond l'espèce d'antimonie qui est enveloppée dans tout ceci est liée à la nature même de la vie personnelle, puisque là où toute médiation instrumentale ferait défaut nous serions dans le pur divers, dans l'insaisissable.

25 *octobre* 1920. — Au fond, est-ce que je ne retrouverais pas cet immédiat non médiatisable sur lequel j'ai tant insisté dans mes recherches d'avant-guerre ? Seulement cet immédiat serait en même temps médiation absolue, et ne serait in-médiatisable que pour soi. Ceci fort obscur, je l'avoue.

Je sens de plus en plus nettement qu'il est impossible de se prononcer sur la nature de cette médiation ; et il en est forcément ainsi puisque nous ne pouvons en avoir à proprement parler l'*idée*. Ce que j'entrevois ce matin c'est que cette *qualité non sentie* ou ce *sentir fondamental* peut n'être pas une constante absolue, mais au contraire s'enrichir, s'accroître au cours de l'expérience. Ceci très important, mais difficile à creuser.

Si on me demande à quelle interprétation des rapports de l'âme et du corps je suis parvenu, il me faudra répondre à peu près ceci :

Plaçons-nous d'abord résolument hors du dualisme ; il y a deux sens où mon corps m'apparaît à moi-même comme privilégié par rapport aux autres objets : d'une part, il se présente à moi comme un instrument absolu, de l'autre, il se révèle doué de priorité quant au sentir ; les modifications dont il est le siège (ou du moins certaines d'entre elles) sont seules immédiatement ressenties. Mais l'interprétation instrumentaliste est manifestement incohérente ; quant à cette priorité, encore faut-il voir en quoi elle consiste ; puis-je soutenir que mon corps s'impose immédiatement à mon attention, comme je viens de le dire ? le corps, de ce point de vue, cesserait

de pouvoir être regardé comme un instrument universel ; il est impossible au surplus de voir comment l'attention pourrait s'appliquer directement à un objet quelconque, et pourquoi ce serait à tel objet plutôt qu'à tel autre. Notons d'ailleurs que ce ne peut jamais être l'objet comme tel qui sollicite l'attention, mais seulement une manière définie de sentir ; dira-t-on alors que ce sont certaines sensations senties qui déclenchent l'attention ? mais qu'est-ce que cette attention ? qu'est-ce qui lui confère l'unité ? c'est une abstraction. Il ne saurait y avoir de vie spirituelle que là où un principe d'unité réelle vient s'opposer à la dispersion des états : poser cette attention comme *une* en elle-même, c'est encore ne rien dire ; en sorte qu'on serait conduit à affirmer qu'elle ne s'exerce que médiatement à travers une certaine qualité intermédiaire qui la fait être pour soi et ne peut être objective.

Si maintenant on me demande où s'insère la conscience proprement dite, il va de soi que je ne prétends nullement engendrer celle-ci ; nous ne sommes en réalité à aucun moment en deçà de la conscience. Tout ce qu'on peut dire c'est que je ne puis sans doute avoir conscience que de quelque chose de déterminé et que l'*attention à soi* ne peut être regardée que comme la condition de cette conscience-là.

Tout cela me paraît cependant encore insuffisamment élucidé. Peut-être une analyse renouvelée du sens qu'il faut attribuer à la question *que suis-je* ? nous fera-t-elle progresser.

Il est évident qu'il n'existe pas de jugements de prédication dont la somme puisse constituer une réponse à cette question (l'idée de somme ne présente du reste ici aucun sens) ; et là est je crois la justification, toute négative d'ailleurs, des théories substantialistes. — Je demeure convaincu que plus un être est spirituellement proche de moi (moins il est objet pur pour moi), et moins il se laisse *caractériser*. Il en est de même de moi en tant que j'entretiens avec moi-même un commerce spirituel ; c'est lorsque ce commerce s'interrompt que je deviens « un tel » pour moi. L'existence du soi serait donc liée à l'impossibilité d'une connaissance intégrale de soi. Mais que *suis-je* donc ? ou plutôt, qu'est-ce que je veux dire au juste lorsque je me pose cette question ? Il m'est arrivé de dire que *je suis* d'autant plus mon passé que je traite moins ce dernier comme une collection d'événements mis en fiches, de réponses possibles à des ques-

tions éventuelles. Je *suis* d'autant plus que je me regarde moins comme un répertoire. Mais mes réflexions récentes viennent singulièrement compliquer les données du problème.

Je suis mon passé ; cela ne veut-il pas dire qu'il y a entre mes expériences passées et mon expérience actuelle un rapport sympathique, mais étroitement lié à la fonction instrumentale de mon corps ? (ceci est d'un bergsonisme presque orthodoxe). Cette expérience globale qui est moi, mais qui, bien loin d'être objectivable, est plutôt la condition de toute objectivation possible, ne serait-elle pas l'élément médiateur qui seul permet à l'attention de porter sur soi, c'est-à-dire d'être ? Et l'impossibilité où nous sommes de définir ce *passé-sujet* qui rend la mémoire possible n'est qu'une autre expression de l'impossibilité où nous sommes de traiter cet élément médiateur comme un objet, de nous en former une idée.

Par là il me semble que j'ai fait un pas considérable, en mettant en contact les résultats très abstraits que j'ai obtenus ces derniers jours avec les conclusions très concrètes auxquelles j'étais parvenu précédemment. Ce qu'il faudrait chercher à préciser maintenant, c'est si, comme je l'ai donné à entendre, cet immédiat non médiatisable pour moi peut au contraire être donné à un autre. Il est manifeste que si le mot *autre* est pris à la lettre, c'est une impossibilité. En tant que l'autre est réellement autre, il n'est qu'objet. Comme je l'ai déjà dit, « voir » en autrui, c'est se souvenir d'autrui ; même, c'est *devenir* autrui. Il faut donc que ce passé-sujet, qui, n'étant pas tel quel objet, n'est nulle part, puisse se libérer partiellement, se « détailler ». Mais comment peut-il se détailler pour autrui ? Je vais chez une voyante, elle me décrit des êtres qui ont été réellement mêlés à ma vie, mais auxquels je ne pensais pas ; que se passe-t-il ? Ces êtres font réellement partie de mon passé-sujet, en quelque manière ils sont moi ; d'autre part, une certaine volonté d'identification intervient sous des formes différentes et chez le médium et chez moi ; faute d'une *symboulie* de cette nature, le fait sans doute ne se produirait pas. Ce passé-sujet ne se déplace pas, il ne passe pas en la voyante ; celle-ci se laisse participer ou pénétrer par lui. C'est comme s'il se libérait par les voies qui s'offrent à lui ; l'état de désactualisation momentanée dans lequel se trouve la voyante la rendant disponible. S'il en est ainsi, la relation n'est pas absolument stricte

entre ce passé-sujet d'une part et mon corps de l'autre ; celui-ci n'est qu'un instrument possible... Mais on n'a pas le droit de conclure de là que le complexe attention-expérience soit indépendant de tout organe matériel quel qu'il soit. J'incline à croire au contraire que là où il y a voyance, il doit y avoir en même temps un phénomène physique non pensable pour nous parce qu'il relève d'un type d'organisation qui ne tombe pas sous les prises de notre mode de perception, mais que des êtres doués d'organes sensibles différents des nôtres pourraient au contraire percevoir.

Tout cela est-il applicable aux apparitions qui se produisent parfois au moment de la mort ? Je laisse en ce moment de côté la question de synchronisme ; il est important de remarquer que, comme toute transmission réelle est impossible, il n'y a pas de raison pour que l'image imposée *reflète* (?) la scène réelle. Je serais en ce moment tenté d'attacher une extrême importance, pour l'explication du phénomène de télépathie, à ce fait que certains voyants aperçoivent autour du consultant ceux qui lui tiennent de près. *Halo spirituel.* Dira-t-on que ces « êtres » que le voyant discerne et décrit ne sont que des « idées » puisées dans la conscience du consultant ? Mais il est impossible qu'il y ait ici lecture ou extraction d'un élément dans une collection. Le passé-sujet n'est en rien assimilable à un réservoir ou à un annuaire. C'est la condition de possibilité des idées. Je reconnais que je m'engage ici sur un chemin glissant. Je n'aperçois encore qu'en gros ce fait certainement capital : il y a une réalité de ceux avec qui la vie m'a associé qui n'est pas objective, au sens strict du terme, mais qui n'est pas non plus purement mentale, si par mental on entend *privé.* Et cet X autour duquel gravitent toutes mes réflexions depuis avant-hier ne peut être qu'en connexion étroite, indissoluble avec ces êtres même. Mais par là, est-ce que je n'aboutis pas à la théorie idéoplastique ? Je me refuserais encore à y souscrire ; tout ce que je vois, c'est que X ne peut être saisi qu'en corrélation avec des présences senties qui se convertissent ensuite en images. Ceci vient d'ailleurs compliquer infiniment le problème « spirite ». Que sont en effet ces présences ?

Ce que j'ai voulu dire, c'est que la télépathie doit s'expliquer par l'existence de connexions analogues à celles qui permettent au voyant d'apercevoir autour de moi les êtres qui ont été mêlés à ma vie. Ceci me

semble certain — horriblement difficile à préciser d'ailleurs. Qu'est-ce que cette relation ?

Et d'abord ces présences sont-elles les êtres eux-mêmes ? J'avais cru autrefois qu'il y avait une solidarité ontologique entre un être et son idée ; je suis sûr que je me trompais. Mais ceci *n'est pas une* idée. Alors ?

(Idée d'une ambiance spirituelle : est-ce précisable ?)

Tout se passe, à supposer que j'aie vu juste — comme si dans des circonstances particulières je pouvais prendre conscience de cette *présence* que le voyant décèle.

Je pense que j'ai eu raison autrefois d'attacher une grande importance au rôle de l'invocation. Mais il faut voir que celle-ci est un moyen de se rendre présent soi-même à celui qu'on invoque. Le mot moyen est d'ailleurs naturellement impropre. Voilà sur quoi il faut réfléchir. En tous cas l'invocation déborde l'idée. Tout se passe comme si l'appel « Sois avec moi » se convertissait en un *fiat* par lequel « Je t'apparaîtrai ». Mais quel rôle joue ici l'approche de la mort ?

La mort, si je ne me suis pas trompé, correspond à l'abolition du type de médiation instrumentale courant et peut-être aussi à l'amorçage d'un type de médiation instrumentale nouveau. Il semble certain qu'il y a un lien entre l'affaiblissement de la fonction instrumentale et la possibilité pour le sujet de se manifester ailleurs, d'apparaître en un mot. Le problème métaphysique reste d'ailleurs entier. De quel ordre sont ces « présences » ? Je pense que l'alternative objet *ou* image (simple image) doit être écartée. Peut-être sont-elles les projections d'une réalité analogue à celle que je possède en tant que sujet et se posent-elles par conséquent à un plan métaphysique antérieur aux images. Voir, ce serait se placer d'emblée à ce plan préobjectif où je suis en relation réelle avec mon ambiance spirituelle. Peut-être celle-ci est-elle forcément imaginée en fonction de mon système d'images à moi.

Ces « présences » ces « qualités fondamentales » ne peuvent-elles pas légitimement être symbolisées sous forme de fluides ? et cette symbolisation ne correspond-elle pas à l'aspect instrumental de la médiation sympathique pure ?

26 *octobre* 1920. — Je vois de plus en plus clairement que le dilemme « objet réel ou simple image » est inacceptable, puisque mon passé en tant que sujet n'est ni l'un ni l'autre. Supposons pour un instant qu'un sujet puisse être donné comme tel ; ce ne sera ni un objet ni une image on pourra s'y tromper d'ailleurs, car il ne pourra être

donné qu'à travers une couche d'images, et sans doute d'images familières au consultant ; faute de cette vêture, de cette interposition, comment serait-il reconnaissable, ou plus exactement identifiable ? ce ne serait qu'une entité abstraite ou une qualité sentie. Peut-être, il est vrai, tout sentiment implique-t-il une présence inactualisable, ou du moins non actualisée en fait. On rejoint par là l'idée du sentiment comme conjonction réelle, comme débordant le domaine du privé, du *se-ipsum.*

Le type de réalité des êtres qui forment l'ambiance spirituelle serait donc celui qui appartient aux sujets comme tels, le sujet coïncidant avec ce que j'ai appelé la qualité médiatrice.

Je ne me dissimule au reste nullement la profonde obscurité de cette hypothèse. En quel sens peut-on dire que ces sujets existent actuellement ? le voyant discerne près de moi telle présence ; mais ce disparu vit-il maintenant ? Je me demande s'il ne faut pas faire intervenir ici les conceptions dont l'origine remonte à mon passage à Zernetz (1912). Il n'est nullement certain qu'il soit possible de faire coïncider, si je puis dire, tranche par tranche, le devenir de ces sujets avec le mien (cf. mes notes du 1er juillet 1919). En somme, il est manifeste que sur ces sujets je ne puis *questionner* ; la séparation métaphysique qui existe entre eux et moi est comme la contre-partie ou la rançon de l'intimité du lien qui m'unit à eux. Quiconque se renseigne s'établit au plan des objets ; et en ce *sens l'erreur devrait être la règle dans ce domaine.*

Je dois avouer que j'ai moi-même beaucoup de peine à adhérer à une solution aussi compliquée. Au lieu d'admettre que le voyant atteint (?) cet ordre des sujets pour convertir ensuite ceux-ci en images-clichés — pourquoi ne pas supposer simplement qu'il évoque les souvenirs familiers au consultant ? Mais il faut bien voir qu'une hypothèse minima comme celle-là ne contribue nullement à éclairer la prémonition ; de plus, l'idée qu'il y a une connexion entre le type d'unité enveloppée dans la relation télépathique et celui qui se manifeste par le « halo spirituel » s'impose, selon moi, à l'intelligence. Enfin il y a là un ensemble de vues dont la valeur systématique me frappe ces temps-ci.

Il faudrait se demander si toute vision prophétique n'implique pas la médiation d'un sujet qui, n'étant pas placé au même niveau temporel que nous, saisit comme ensemble ce que nous sommes au contraire réduits à

détailler, à épeler. Ce « détaillement » n'est-il d'ailleurs pas nécessaire pour l'action ? Bergson.

En somme, quelle attitude suis-je conduit à adopter en face de l'hypothèse spirite ? Le problème se trouve renouvelé si l'on reconnaît que l'au-delà est un monde où des messages restent possibles (des médiations instrumentales) ; or j'ai cru voir d'une part qu'il n'y a pas de vie spirituelle concevable sans attention, de l'autre que l'attention suppose invariablement un *ceci* qui ne peut apparaître « au dehors » que comme corps. Ceci ne supprime cependant pas les difficultés que soulève l'hypothèse spirite ; il s'en faut de beaucoup. Rien ne permet en effet d'affirmer d'emblée qu'un accord — une communication — puisse être établi entre des « postes » d'ordre différent ; il y a là un problème *physique* peut-être insoluble pour nous. D'autre part, les durées ne semblent pas coïncider ; les présents ne sont pas homochroniques ; en sorte qu'on pourrait concevoir *a priori* la nécessité d'un organe médiateur (qui serait au fond le " contrôle " et se trouverait à l'intersection de deux durées). Ce n'est pas tout : il nous est impossible de nous prononcer sur les possibilités d'actualisation mnémonique que possèdent encore ces sujets hypothétiques. Sans doute le passé ne peut-il se détailler ou se répertorier pour eux comme il le peut pour nous. Il est vraisemblable que c'est nous qui leur prêtons un organe d'actualisation dont ils ne peuvent faire que le plus tâtonnant, le plus incertain usage. Dans ces conditions on comprend que les possibilités d'erreur dépassent toute limite assignable...

Problème des critères. Il me paraît clair qu'on ne peut dans aucun cas donné être objectivement certain qu'on est en présence de telle personnalité déterminée, cette certitude reste forcément subjective et incommunicable. L'idée d'une certitude objective en un tel domaine est sans doute entachée d'absurdité, et exclue par la nature même des faits. La science objective est forcée d'enrichir, soit le médium, soit le consultant, soit l'un et l'autre de virtualités mystérieuses en nombre indéfini. C'est une des rançons de la science, de l'idée de connaissance objective. Je ne crois pas qu'il puisse y avoir, à parler rigoureusement, de technique de la vision, de la prophétie ou de la nécromancie ; et de ce dont il n'y a pas de technique possible, il ne peut *a fortiori* y avoir de science.

Comment, dans ces conditions, faut-il définir la médiumnité ? Il y a, je crois, un sens où chacun de nous est médium ; la sensation pure ne serait-elle pas une forme de médiumnité ?

Tard. — Entrevu des idées nouvelles : le rêve et la création artistique ne seraient-ils pas comme des répétitions de cette *transmigration intérieure* à laquelle la mort me semble se réduire ? D'autre part, le rêve ne deviendrait-il pas spontanément prophétique à une certaine profondeur, le dormeur voyant ou passant dans une conscience d'un autre type, d'un autre échelon, et participant à sa vie sans entrer en communication avec elle, sans savoir *qui c'est* ou même sans se douter qu'il est hors de soi ?

27 *octobre* 1920. — Plusieurs points à examiner : d'abord les êtres qui composent ce que j'ai appelé mon ambiance spirituelle sont-ils conscients ? voir ce que cette question signifie.

Ce matin en classe, à propos des explications élémentaires que je donnais à mes élèves sur les rapports de l'âme et du corps, le problème de l'instrument m'est apparu avec une force nouvelle. Je suis obligé de comparer mon cerveau à un clavier sur lequel un nombre illimité de combinaisons peuvent être exécutées ; il serait pourtant absurde de dire que c'est simplement cela. Il faut que je *sois* l'intrument : qu'entendre par là, sinon qu'il m'est donné dans la sensation ? mais ce qui m'est immédiatement donné est comme en deçà du rapport instrumental. Or, si pour percevoir ou pour imaginer quoi que ce soit, cette action instrumentale doit s'exercer, il faut donc que ce donné immédiat ne *puisse pas* devenir objet, qu'il soit la condition de toute objectivation.

Je crois voir maintenant le sens et la portée des recherches qui précèdent ; il s'agit au fond d'une détermination des conditions métaphysiques de l'existence personnelle. A cet égard les remarques du 23 sont capitales ; j'ai vu qu'un monde spirituel où l'identification des êtres ne serait plus possible impliquait contradiction [1]. Il est essentiel à des personnalités de pouvoir s'identifier les unes les autres ; sans quoi elles cessent d'être pour soi ; dès lors il faut qu'il y ait entre elles des possibilités de messages, de médiations instrumentales, ce qui exclut la désincarnation proprement dite. Mais d'autre part l'idée de médiation instrumentale semble impliquer elle-même

1. A moins que ce monde ne soit lui-même une conscience unique.

des contradictions, puisque l'être est et n'est pas son instrument, ce qui prouve qu'il y a là une catégorie relative et rien de plus.

Maintenant, se demander quelles sont les conditions de la vie personnelle, c'est forcément se placer à la fois à un point de vue ontologique et à un point de vue phénoménologique ; mais c'est surtout à ce deuxième point de vue que je me place en ce moment ; un être ne pourra s'apparaître à lui-même comme une personnalité que s'il s'apparaît comme lié à un corps qui, tout en pouvant être regardé par lui comme doué d'une priorité absolue par rapport à tout autre objet, ne pourra cependant pas être traité par lui comme n'étant qu'un simple instrument. L'obscurité qui plane sur l'idée de « rapport à un organisme » est donc enveloppée dans l'idée même d'instrument absolu. — Maintenant, du point de vue purement métaphysique, que puis-je dire des conditions dans lesquelles une vie personnelle est susceptible de se réaliser ? Si l'unité phénoménale de la personne est liée à l'existence d'un corps, son unité réelle ne paraît possible que si l'on pose un certain immédiat non médiatisable pour soi, que je puis appeler sensation ou expérience fondamentale. Il est évidemment impossible de déduire les conditions phénoménologiques des conditions ontologiques, puisqu'un objet ne peut être expliqué en parlant de quelque chose qui, par définition, ne peut être objet pour nous. Dans quelle mesure faut-il mettre l'accent sur les mots *pour nous* ? question capitale ; mais il faut bien voir que cet immédiat ne peut être appréhendé comme objet que là où il n'est pas en même temps condition d'objectivation, c'est-à-dire pour des êtres dont il ne médiatise pas la puissance d'aperception. J'avoue cependant que ceci me paraît encore assez obscur.

Peut-être y a-t-il là quelque chose d'analogue à ce qui doit se passer pour n'importe quelle sensation ; une couleur est selon toute apparence en soi un certain immédiat qui m'apparaît comme objet en vertu de la puissance (inobjectivable) de médiation qui me permet d'appréhender quoi que ce soit. Mais cette puissance même apparaîtrait comme qualité à d'autres esprits, tout comme le « sentir fondamental » de la fleur se présente à moi comme couleur ou parfum. Les conditions métaphysiques de la possibilité du corps résideraient en ce sens *dans un autre monde.*

Dès lors la « matérialisation » au sens technique du mot paraît possible en droit, mais les conditions objectives dont

elle dépend sont nécessairement indéterminables pour nous, tout comme celles qui président à l'apparition des corps organisés. Pourquoi sommes-nous irrésistiblement portés à croire que la personnalité dépend au contraire de conditions objectivement déterminables ? ne serait-ce pas que l'objectivité comme telle exclut les limites espace, temps, causalité : *illimités)* ?

On demandera si je ne me borne pas en réalité à ressusciter la substance spirituelle. Mais pour moi la substance véritable, c'est l'objet conçu comme relation entre des prédicats divers ; or le *ceci* dont j'ai parlé (immédiat non médiatisable) n'est rien de tel, et ne peut faire fonction d'objet que dans un contexte spirituel étranger à notre monde.

J'avoue d'ailleurs bien volontiers que cette métaphysique me cause à moi-même un sentiment de malaise ; est-ce que je ne risque pas de confondre le pensé et le senti ? Admettons que des êtres appartenant à un monde différent du mien me voient autrement que je ne me vois ; ceci suffit-il à leur permettre d'explorer ma pensée ? Est-ce que je ne tombe pas dans des paralogismes matérialistes ?

Peut-être faut-il admettre qu'éprouver une sensation c'est vraiment devenir en quelque manière la chose sentie, et qu'une sorte de coalescence se réalise temporairement entre des êtres établis à des plans différents de réalité, appartenant par conséquent à des mondes distincts ?

28 *octobre* 1920. — Que devient de ce point de vue le problème de la sensation pris dans sa généralité ? Je laisse de côté la question épistémologique, celle de savoir comment la sensation peut être interprétée objectivement. Ce qui m'intéresse, c'est d'examiner si la sensation peut être elle-même regardée comme un message ; il me semble que la question est de même ordre que celle de la valeur instrumentale du corps. Tout message suppose une sensation ; la sensation ne peut pas plus être traitée comme un message que le corps ne peut l'être comme *simple* instrument.

En somme, il n'y aurait pas de sens à poser dès l'origine une certaine qualité transcrite en mouvement — transmise — puis retranscrite. Sentir n'est pas communiquer — puisque toute communication suppose un mode du sentir. Mais alors, si ce sentir initial est réellement immédiat, comment se fait-il que tout se passe comme si des médiations le conditionnaient ? et d'autre part comment ne pas

comparer la cécité à l'interruption d'un courant, d'un circuit ? La sensation apparaît comme liée au fonctionnement normal d'un appareil.

En tant que le corps est un instrument absolu (ou apparaît comme tel) il ne peut pas ne pas sembler interposé entre nous et les objets, et nous serons dès lors persuadés qu'il médiatise notre appréhension de ceux-ci, mais en un sens plus profond, et métaphysiquement seul valable, il est contradictoire de traiter le corps de cette manière. Voir ce qui découle de là pour la sensation.

Du point de vue du monde mécanique qui est en même temps celui où l'on agit, le monde par rapport auquel le corps fait fonction d'instrument — il est impossible que la sensation n'apparaisse pas comme *émise* et *transmise*. Seulement je sais depuis longtemps que cette interposition est en quelque façon illusoire. Il y a donc un sens où la sensation diffère radicalement de tout message concevable : seulement la sensation, de ce point de vue nouveau, cesse de se définir en fonction d'un objet. Sentir n'est pas recevoir, mais participer immédiatement. Mais la vie personnelle implique l'impossibilité de dissocier cette participation immédiate et cette apparence invincible de médiation, de communication. De là ce qu'il y a de métaphysiquement inintelligible dans la sensation.

Il faudrait rechercher si ces remarques ne projettent pas une clarté nouvelle sur la volition et l'action elle-même. Agir, nous semble-t-il, c'est émettre une certaine quantité de force, c'est surtout *extérioriser*. Une telle définition est liée à la représentation instrumentaliste et implique les mêmes contradictions. Mais elle a ses racines dans la nature même de la vie personnelle ; d'où ce qu'il y a en elle d'inévitable. On rejoindrait, en approfondissant ceci, l'idée de la volonté comme détente que j'ai cherché autrefois à dégager.

Passage possible à la théorie du *toi*. Du point de vue instrumentaliste, les autres consciences apparaissent nécessairement comme des sources de renseignements. Elles se confondent — et ne se confondent pas — avec leurs corps. Montrer ici comment *lui* peut devenir *toi* ; par une association réelle, faute de quoi l'ambiance spirituelle ne saurait se réaliser. Ne pourrait-elle comprendre même des choses ? Là serait le fondement de la psychométrie et la possibilité de cette association reposerait sur la double nature de la sensation.

6 *novembre* 1920. — Je ne *suis* pas seulement mon corps,

je *suis* mon ambiance habituelle ; et ce qui le prouve, c'est le déchirement, la division d'avec moi-même qu'entraîne pour moi tout dépaysement (il y a là un ordre d'expérience que Proust a traduit d'une façon incomparable). Suis-je mon corps plus essentiellement que je ne suis mon ambiance habituelle ? S'il faut répondre négativement à cette question, la mort peut n'être qu'un dépaysement suprême et non un anéantissement. Cette façon de poser le problème peut d'abord sembler puérile ; mais à tort, je crois. Il faut prendre dans leur acception la plus stricte des expressions comme *tenir à* (une ville, une maison, etc.) ; et le mot *déchirement* : il y a comme des *adhérences* qui se rompent.

Tout cela est-il précisable ? je vois bien que la valeur de la copule (dans je *suis* mon corps) est incertaine. Ce n'est pas celle qu'elle présente dans le jugement de prédication. (Cf. d'ailleurs mes notes du 23 janvier 1919).

8 *novembre* 1920. — Il y a un rapport étroit entre *je suis mon corps* et *je suis mon passé*, mon corps ayana enregistré toutes mes expériences antérieures. Il est vrit qu'une distinction s'imposerait ici .

9 *novembre* 1920. — Quand je dis que je suis mon corps, cela signifie qu'aucune relation de chose à chose (ou même d'être à être) n'est applicable ici : je ne suis pas le maître ou le propriétaire ou le contenu de mon corps, etc. Dès lors, aussitôt que je traite mon corps comme une chose, je m'exile moi-même à l'infini : justification négative du matérialisme ; à la limite on aboutit à la formule suivante : « mon corps est (un objet), je ne suis rien ». L'idéalisme aura la ressource de dire que je suis du moins l'acte qui pose la réalité objective de mon corps. N'est-ce pas un tour de passe-passe ? je le crains. Entre cet idéalisme-là et le matérialisme il n'y a qu'une différence en quelque sorte évanouissante ; tout se passe comme si le matérialisme était vrai — et on laisse de côté ce privilège du sentir qui est à la racine de l'affirmation *je suis mon corps* et peut seul le fonder. Je ne suis mon corps qu'en vertu des raisons mystérieuses qui font que ce corps est au moins à quelque degré continuellement senti, et que ce sentir conditionne pour moi tout sentir quel qu'il soit. Suis-je donc ce sentir même ? Il paraît lié à des fluctuations réelles qui ne me semblent guère pouvoir porter que sur la puissance d'agir du corps, sa valeur instrumentale à un moment donné. Mais s'il en est ainsi, mon corps n'est senti qu'en tant qu'il est moi agissant ; le sentir est fonction de l'agir. Mais alors *je suis mon corps* ne signifie-

rait-il pas : « je suis une certaine puissance d'agir qui s'appréhende elle-même comme instrument, et se saisit d'autre part en tant qu'inhibée ou au contraire favorisée dans son exercice par les conditions extérieures » ? Interprétation « énergétique » du corps. Rien de plus ambigu malheureusement. Qu'est-ce en effet que cette puissance d'agir ? Il n'y a rien dans cette notion ou pseudo-notion qui rende compte de l'unité réelle impliquée dans le sentir (unité tantôt compromise, tantôt restaurée). Si maintenant l'on se résout à dire que je suis un être auquel cette puissance « appartient », toutes les difficultés reparaissent.

Je crois donc que la formule ne peut comporter qu'un sens négatif : *il n'est pas vrai de dire* que je ne suis pas mon corps, que celui-ci est extérieur à une certaine réalité centrale de moi-même, car de la relation qui lierait cette pseudo-réalité et mon corps il n'y a pas de vérité possible.

18 *novembre* 1920. — Il n'y a pas de problème des rapports de l'âme et du corps. Je ne peux pas me mettre en face de mon corps (comme il le faut pour penser un objet) et me demander ce qu'il est par rapport à moi. Mon corps pensé cesse d'être mien.

En somme je me demande si, alors qu'un corps est en soi objet, le corps *de quelqu'un* ne devient pas pour moi qui cherche à le penser mon propre corps et ne cesse pas du coup d'être pensé.

Au fond, qu'est-ce que penser quelqu'un d'autre ? c'est autour d'un certain centre conçu faire affluer des images, des souvenirs ; mais il peut n'y avoir là qu'un rudiment de notice, ou bien au contraire une évocation concrète qui déborde tout renseignement, mais suscite un nouvel afflux mnémonique ou imaginatif : je me replace dans un certain courant, les souvenirs se lèvent. Ceci n'est possible que pour des êtres que j'ai connus ; plus cette expérience a été réelle, moins la dissociation entre le corps et l'âme est possible ; ce qui m'a été donné n'est ni l'un ni l'autre (importance de l'évocation d'un geste, d'une inflexion de voix, etc.). Au contraire, du moment où il ne s'agit plus de l'expérience indivise d'un *toi*, mais d'un ensemble de renseignements obtenus, je tends à penser en dualiste.

30 *novembre* 1920. — Relu hier une partie de mon journal d'avant-guerre. Je vois clairement le problème que je me posais alors : un objet comme tel, disais-je, est donné à une pensée qui fait abstraction de ce qu'il y a en elle

d'individuel ; l'objet comme tel est défini comme indépendant des caractères qui font que je suis tel et non tel autre. Il *est donc essentiel de la nature même de l'objet de ne pas tenir compte de moi* ; si je le pense comme ayant égard à moi, je cesse dans cette mesure de le traiter comme objet. Le cogito, c'est l'affirmation de soi comme puissance universelle de détermination intellectuelle. — Dieu est-il objet dans le sens que je viens d'indiquer ? le dilemme que j'ai refusé est au fond le suivant : on admet communément que si Dieu n'est pas objet, il est simplement l'expression conceptualisée d'une certaine manière d'être ou de sentir qui est proprement *mienne*. Je me suis appliqué à montrer que l'alternative devait être rejetée, que la foi, tout en n'étant pas un mode d'appréhension objective, ne se réduisait pas pour cela à une simple disposition personnelle. La question se ramène donc à celle de savoir quelle est la nature du sujet dans le *je crois*.— Il faut bien voir d'ailleurs que cette pensée impersonnelle qui seule fonde les objets ne peut se constituer que sur la base de la conscience *personnelle*. La qualité ineffable de l'expérience immédiate est réduite au cours de la dialectique par laquelle l'objet se constitue. Une dialectique de ce type est-elle possible ici ? Répondre affirmativement à cette question, c'est dire que des jugements vrais sont possibles sur Dieu (il ne faut jamais oublier que vrai et faux sont des qualificatifs qui s'appliquent essentiellement à une réponse, selon qu'elle a ou non cours auprès de juges supposés parfaitement compétents). Répondre négativement, ce n'est pas forcément dire que Dieu n'est pas ; il faut seulement chercher de quelle manière il peut encore être affirmé à ce stade.

L'objet comme tel, ai-je dit, ne tient pas compte de moi ; et là est la vraie réponse à la question berkeleyenne : « que devient-il en mon absence » ? L'invocation s'adresse donc à quelque chose qui n'est en aucune façon pensé comme objet. Le *toi*, c'est ce à quoi s'adresse l'invocation : et là apparaît en pleine lumière l'opposition entre le *toi* et l'objet.

Dès que Dieu est traité comme un Cela métaphysique sur lequel on fait porter des jugements qui sont censés devoir concorder les uns avec les autres, c'est le chaos. Mais faut-il que Dieu soit Cela ou ne soit rien ? Lorsque j'écrivais autrefois « il n'y a pas de vérité possible de Dieu », je voulais dire au fond qu'il ne peut être pensé comme Cela. Mais alors ne sommes-nous pas refoulés dans la pure subjectivité ? On peut au moins concevoir que

cette conclusion ne s'impose pas à l'esprit ; subjectif veudire contingent par rapport à un certain objet préalablet ment posé ; mais ici il s'agit de penser un ordre qui transcende l'objectivité. Si Dieu est essentiellement un *toi*, pour qui j'existe, pour qui je compte et qui peut-être aussi n'est pour moi qu'autant qu'il le veut, il devient facile de concevoir qu'il puisse n'être pas pour mon voisin [1].

On voit dès lors pourquoi aucune démonstration de l'existence de Dieu n'est possible : il n'y a pas de passage logique qui permette de s'élever à Dieu en partant de ce qui n'est pas lui. Si la preuve ontologique résiste, c'est qu'elle s'installe en Dieu d'emblée ; et dans cette mesure elle se supprime en quelque sorte comme preuve.

J'ai cherché autrefois à aller beaucoup plus loin et à dégager l'existence d'une connexion entre le *je pense* et le *Dieu est* ; mais toute la terminologie dont j'usais alors est à modifier.

1er *décembre* 1920. — Idée d'un recours ou d'un témoin absolu.

Je ne puis penser Dieu sans le penser comme recours absolu ; et par là je mets l'accent sur cette relation personnelle entre Dieu et moi dont Royce par exemple avec son *All-Knower* a fait trop complètement abstraction. On comprend bien que l'idée de Dieu (ce terme d'idée est d'ailleurs impropre) surgisse avec une telle force dans les circonstances tragiques où l'individu ne peut accepter sa solitude, au lieu qu'une certaine vie sociale tend à l'oblitérer (elle reparaît d'ailleurs aussitôt que le groupe compact auquel appartient l'individu s'apparaît à lui-même comme menacé).

Mais comment ce recours absolu peut-il se prononcer entre des êtres dont chacun peut dire légitimement : « Je n'ai que toi » ? Il n'y a pas à faire intervenir ici l'impartialité divine (Dieu m'apparaît bien plutôt, si j'ose dire, comme universellement partial). Juger impartialement, c'est en effet reconnaître si tel prédicat convient à tel sujet ; c'est la forme pratique de l'objectivité. Pour le juge impartial je suis un *lui*, et réciproquement il est un *lui* pour moi : or la prière enveloppe précisément le refus de penser Dieu comme tel ; et on voit par là combien est complète ma dépendance par rapport à lui ; au lieu que devant un *lui* je me pose comme relativement indépendant, comme détaché. Le jugement divin ne peut

1. Les substitutions idéales de sujet à sujet qui rendent la connaissance objective possible sont ici au contraire rigoureusement impossibles.

être une subsomption ; je suis pour Dieu en tant que je suis unique [1].

Que devient dans ces conditions l'opposition traditionnelle du moi pur et du moi empirique ? Le moi pensant tel que je le conçois ne se confond pas avec l'idée d'un ordre intelligible en général ; il est un acte, il est l'affirmation centrale enveloppée dans toute affirmation quelle qu'elle soit. Mais il faut bien comprendre qu'on doit se garder d'établir une différence d'être à être entre ce moi pur et l'individualité définie dans le temps et l'espace qu'il appréhende comme soi ; en aucun sens on ne peut me regarder comme contingent par rapport à moi-même ; et dans l'ordre pratique on ne peut pas dire non plus que j'aie été injustement traité, ou encore me distinguer de la part qui m'a été attribuée dans la vie. — Évidemment je ne puis pas ne pas comparer mon lot à celui des autres hommes, constater que je suis mieux portant que celui-ci, moins riche que celui-là. Mais du point de vue métaphysique, je dois m'élever à une vue globale de moi-même ; et il n'est pas question de dresser un bilan, en faisant la somme algébrique des faveurs et des disgrâces dont j'ai été l'objet. De même que l'ennui, le dégoût de soi-même peuvent empoisonner la vie en apparence la plus heureuse — de même la foi peut illuminer la destinée en apparence la plus misérable. Je ne veux d'ailleurs pas dire que, pour celui qui voit tout, une balance s'établit nécessairement entre les sorts individuels — ce qui reviendrait à convertir Dieu en une équation ; ce que je tiens à marquer ici, c'est que je ne puis me comparer à autrui ; et là est la raison pour laquelle je suis hors d'état d'apprécier réellement ce que je suis ou ce que je vaux ; une évaluation ne porte jamais que sur des abstractions.

Peut-on maintenant remonter de cette critique de l'idée de part à l'affirmation de Dieu ? j'avais cherché à établir en 1914 que dès le moment où je cesse de traiter ma destinée empirique comme un lot attribué plus ou moins arbitrairement à quelqu'un — je suis amené à me reconnaître comme voulu par Dieu. Ceci semble d'abord paradoxal — puisque c'est cette attribution qui paraîtrait impliquer l'acte d'une volonté supérieure ; mais ce ne serait là, il faut le voir, qu'une volonté législatrice, non créatrice. La vraie difficulté est autre : ne risquons-nous pas de tomber dans un naturalisme grossier pour lequel

1. Dieu n'agit *que* par volontés particulières.

ce moi non distinct de sa part ne sera qu'un objet, une résultante du cours inévitable des choses ? La colline usée par les eaux se confond elle aussi avec son destin ; suis-je donc semblable à elle ? Il faut répondre que je ne puis le penser qu'à condition de traiter la réalité tout entière comme *elle*, comme *tierce* par rapport à l'espèce de communauté que je forme avec moi-même. Mais dans cette mesure je ne puis pas ne pas juger la réalité — et la juger par rapport à moi : le recours ici, c'est moi (une certaine idée de mon dû, de mes droits, etc.). Le naturalisme est possible, c'est pour l'esprit la tentation perpétuelle ; mais quand je pense en naturaliste, je me détruis comme individualité.

Il faudrait montrer aussi que l'idée d'un recours absolu est fonction de la foi ; celle-ci s'opposant rigoureusement à la critique comme telle.

De quelle manière Dieu peut-il répondre à la prière ? Comme je l'écrivais ce matin, il n'y a pas de cas pour Dieu. Rien de plus étranger à la vie religieuse véritable que les combinaisons, les problèmes de maximum que Leibniz fait inventer et résoudre à son Dieu calculateur.

J'avais déjà vu clairement autrefois que l' « action » de la prière ne peut être objective — c'est-à-dire vérifiable ; il serait contradictoire d'admettre que tout esprit placé dans des conditions dites normales puisse reconnaître cet effet ; et pourtant il faut pouvoir sauvegarder la réalité de cette action, de cet effet — si l'on ne veut pas que la vie religieuse se réduise à un jeu d'apparences subjectives.

On accordera en général sans trop de difficultés que la prière peut transformer l' « état d'âme » de celui qui prie, on contestera au contraire qu'elle puisse avoir une action sur une réalité extérieure : ceci paraît d'abord logique ; mais je crois qu'une telle position est en dernière analyse intenable. D'abord que signifie ici le mot extérieur ? cette extériorité est expressément niée dans la prière qui est le refus même de la reconnaître. Objectera-t-on que cette extériorité est *réelle* ? mais il est facile de voir combien le sens de ces mots est obscur ; ils recouvrent sans doute le réalisme le plus confus. — Je voudrais établir que si la prière peut être efficace pour moi, elle doit pouvoir l'être aussi pour les autres — car je ne puis prier pour un autre que si je suis avec lui dans le même rapport où je suis avec moi-même.

Veut-on dire que la prière déclenche une certaine force mais qui ne peut s'exercer que... sur place ? Mais si vrai-

ment c'est une force réelle, comment puis-je savoir dans quelles limites son action se fera sentir ? Allèguera-t-on alors que cette force se confond avec l'acte qui la déclenche (auto-suggestion) ? Même dans ce cas, il est impossible de déterminer à l'avance la sphère dans laquelle elle se manifestera : il est clair en fait que l'auto-suggestion peut se convertir en puissance de suggestion extérieure. — Mes réflexions antérieures sur les fondements métaphysiques de la télépathie permettent, semble-t-il, d'écarter l'objection réaliste que je mentionnais tout à l'heure. Il y a, à la base de la prière, une volonté d'union avec mes frères — sans quoi elle serait dépourvue de valeur religieuse.

2 *décembre* 1920. — La principale difficulté subsiste néanmoins. Dès que j'interprète l'événement, il semble que je me meuve dans l'arbitraire ; il nous est difficile de ne pas croire qu'il y a une vérité de la question de savoir si ma prière a ou non été exaucée. J'ai toujours soutenu, à vrai dire, qu'il fallait se garder de traiter dans ce domaine l'interprétation comme contingente par rapport à des faits, à des vérités énonçables...

Si je m'interroge sur ce que l'attitude de Dieu est en fait en présence de ma prière, je la transforme en objet — je me place hors de l'invocation. Quand je me demande si ma prière a été exaucée en fait, ce n'est plus à une *prière* que je pense — mais à une simple démarche auprès d'une puissance quelconque. Comme je l'ai dit autrefois, quand nous parlons de Dieu, ce n'est pas de Dieu que nous parlons. Admettre qu'il puisse en être autrement, c'est en revenir à l'idée grossière que des comptes sont possibles avec Dieu. En somme, la prière ne peut jamais et en aucun cas être traitée comme un moyen sur lequel on s'interroge rétrospectivement, dont on met en question l'efficacité. Le pragmatisme est en ce sens la négation même de la religion. Ceci entraîne d'autres conséquences fort importantes. Prier, c'est se refuser implicitement à traiter la situation actuelle comme un cas susceptible de se présenter à nouveau et d'entraîner la mise en œuvre des mêmes moyens, s'ils se sont révélés efficaces. La pensée religieuse ne s'exerce que dans l'actuel ; pour elle, le moment présent ne se résorbe jamais dans une loi qu'il illustrerait simplement ; aussi la prière est-elle renouvellement, elle est comme une négation active de l'expérience. On pourrait dire encore que pour une âme religieuse *il n'y a pas de précédents*. Pour elle, tout est perpétuellement remis en question ; rien n'est acquis — et ceci n'est d'ail-

leurs qu'une façon indirecte de définir l'espérance [1].

Mais comment de ce point de vue l'unité et la continuité de la vie religieuse peuvent-elles être sauvegardées ? et surtout comment peut-il être encore parlé d'une volonté divine, de desseins de Dieu ? La difficulté tient à ce que la volonté divine ne peut être traitée par moi ni comme *telle* volonté déterminée (qui serait *elle* pour moi), ni comme un ordre abstrait. Elle est *tienne* et ne peut être par suite subie — je ne puis que m'y soumettre librement, y adhérer. « Que ta volonté soit faite ». Il est clair cependant que si cette volonté ne peut m'apparaître comme *déterminée*, comme ne coïncidant pas nécessairement avec la mienne, elle n'est plus qu'un sceau apposé par ma fantaisie soit à mon caprice, soit à l'événement lui-même. Il faudrait donc qu'une critériologie de la volonté divine fût possible. Mais elle implique contradiction ; il n'y a de critère, en effet, que dans l'abstrait ; étant donné une certaine catégorie, il s'agit de savoir si tel cas y peut entrer ; on part d'une notion abstraite, comme celle de justice, et on se demande si tel cas particulier peut se ramener à cette notion générale, si telle façon de vouloir peut être dite « juste ». Une telle interprétation est la négation même de Dieu — bien plus elle est impliquée en fait dans tout athéisme théorique. Là est le sens profond d'affirmations telles que « la volonté de Dieu est insondable ». J'avoue qu'en ce moment je me demande si le problème que je viens de poser n'est pas insoluble ; car je ne puis ni espérer reconnaître après coup ce que voulait Dieu, ni — ce qui revient d'ailleurs au même — affirmer massivement que tout ce qui arrive est voulu par lui. Un autre problème surgit d'ailleurs ici, celui du quiétisme : comment ne serais-je pas tenté de m'abandonner purement et simplement à la volonté divine ? Pourtant je sens confusément qu'en m'abandonnant entièrement à Dieu ce n'est pas à lui que je m'abandonne.

Tout cela est donc encore terriblement obscur pour moi. Ce que je tends à croire, c'est qu'il ne faut pas regarder l'idée de la volonté divine comme un principe susceptible de déterminer notre conduite. Voici ce que je veux dire : il n'y a aucun sens à me demander, en présence d'une situation donnée qui me force à opter entre divers chemins possibles : « Quel est celui que Dieu me recom-

1. Il va de soi que ce n'est là qu'une attitude-limite, et que dans la pratique la prière tend inévitablement à être traitée comme moyen. Il ne peut y avoir de démarcation rigoureuse entre une certaine religion et une certaine sorcellerie.

mande ? » Ceci impliquerait la critériologie préalable dont j'ai parlé ; critériologie qui est essentielle à une éthique quelle qu'elle soit, mais qui est étrangère à la religion — parce que celle-ci porte sur l'être, sur l'individualité concrète et totale. Aussi étrangère à la religion qu'elle peut l'être à l'amour. La prière, c'est-à-dire au fond l'acte par lequel je m'affirme dépendant, est aussi essentielle à la religion que l'autonomie peut l'être à la morale. Idée d'une objectivité morale plus ou moins calquée sur l'objectivité du connaître [1].

Il me semble qu'on peut discerner ce que c'est que « prier pour être éclairé »,; et sans doute la clarté que la prière réclame ne ressemble pas à celle qui se dégage d'une enquête ou même d'une suite de réflexions. Mais la situation du cœur de laquelle la prière s'élance est unique pour le sujet, unique pour Dieu : elle appelle donc l'*inspiratio.i.* Et ici apparaît en pleine lumière l'opposition entre l'ordre éthique et l'ordre religieux.

C'est la conversion qui illustre le mieux ce que je viens de dire. On pourrait aussi faire observer que toute situation peut être regardée comme une épreuve ; elle enveloppe en effet une tentation et un enjeu. — Il n'y a de vie religieuse que pour des âmes qui se connaissent comme menacées ; prier pour qu'on m'éclaire, c'est prier pour qu'on me place de manière que je voie comment l'enjeu spirituel peut être sauvé.

3 *décembre* 1920. — ... Je ne crois pas que Royce ait eu raison de prétendre que l'idée d'une pensée omnisciente et réellement existante est enveloppée dans toute recherche du vrai ; il me semble qu'il a insuffisamment explicité le sens où il est vrai de dire que toute question convenablement posée suppose une réponse actuellement donnée. Le nerf de son argumentation consiste dans la critique de l'idée de simple *(bare)* possibilité ; il ne se peut pas d'après lui que la réponse à nos questions n'existe qu'à l'état de possible — car le possible suppose l'actuel. Seulement il s'agit de savoir si la notion même de réponse en tant que réponse ne se réfère pas à une attitude dialectique de l'esprit ; s'il en est ainsi, on est seulement en droit d'affirmer qu'il y a vraiment quelque chose qui est susceptible de se convertir en réponse dans certaines

1. Tout ceci me paraît aujourd'hui très obscur et même fort douteux ; le croyant n'est-il pas en fait obligé de se référer constamment à l'idée qu'il se fait de la volonté divine considérée par rapport à lui, à sa propre individualité ? Ce que j'ai voulu dire, je crois, c'est que la prière doit ici se substituer à la réflexion, à la supputation. (Note de 1925).

conditions déterminées, mais non pas du tout que cette réponse existe déjà *comme telle* pour une prière omni-compréhensive. [Je crois au surplus que si une pensée omni-compréhensive est concevable, c'est à condition qu'elle soit précisément située, si j'ose dire, à un plan où la dialectique s'abolit, où il n'y a plus ni questions ni réponses — actuelles ou possibles. Et je ne sais si on ne rejoint pas par là la notion kantienne et postkantienne de l'entendement intuitif.].

Il m'est venu cet après-midi une idée peut-être importante : ne pourrait-on pas dire qu'un jugement d'existence quel qu'il soit implique le fait, pour l'esprit, de se départir de l'attitude dialectique qui rend possible une affirmation d'objet quelconque ? cela permettrait de voir immédiatement pourquoi l'existence n'est pas un prédicat, puisqu'un prédicat est toujours une réponse, un élément dialectique. On comprend aussi que la dialectique se meuve dans l'hypothétique pur, en deçà de l'existentiel.

Je discernais déjà il y a bien longtemps que tout existant m'apparaît comme prolongeant mon corps dans une direction quelconque — *mon* corps en tant qu'il est *mien*, c'est-à-dire non-objectif ; mon corps est en ce sens à la fois l'existant-type et plus profondément encore le repère des existants. Le monde existe pour moi, au sens fort du mot exister, dans la mesure où j'entretiens avec lui des relations du type de celles que j'entretiens avec mon propre corps — c'est-à-dire pour autant que je suis *incarné*. D'autre part j'ai observé déjà que cette incarnation rend seule le point de vue dialectique possible. Une dialectique qui ne reposerait pas sur le sol d'une expérience non complètement médiatisable ne serait même pas une dialectique. On rejoint par là toutes mes réflexions d'octobre dernier. La médiation non instrumentale que j'ai cherché à définir comme étant la condition d'une objectivité quelconque serait en somme le ressort secret du jugement existentiel.

4 *décembre* 1920. — Il n'y aurait, si je ne me trompe pas, d'existence que sensible, la sensation étant le mode suivant lequel la continuité de quoi que ce soit avec mon corps peut m'être donnée. Là serait le fondement métaphysique du sensualisme qui est pleinement légitime dans certaines limites. Il faudrait montrer, bien entendu, pourquoi je ne peux me dispenser de penser le monde des existences comme dépassant infiniment ce qui est soit actuellement senti soit susceptible de l'être par moi. N'est-ce pas la dialectique qui introduit cet infini dans

notre jugement existentiel ? [Dialectique — infini — relativité.]

7 *décembre* 1920. — Entrevu confusément que les événements s'ordonnent peut-être — au plan où il y a des âmes — pour elles, en tant qu'elles sont des âmes. Cela reviendrait à dire qu'une âme ne serait possible que dans la mesure où un ordre se définissant jusqu'à un certain point par rapport à elle serait susceptible de se manifester dans les événements : cette âme et cet ordre ne seraient pas d'ailleurs deux choses, mais une seule. Ainsi s'expliquerait l'étrange conformité entre ce que nous sommes et ce qui nous arrive.

9 *décembre* 1920. — Je tends à croire décidément qu'il ne peut y avoir un corps que là où il y a un *sentir* et qu'il faut pour qu'il y ait sentir que la distinction de l'*ici* et du *là-bas* cesse de présenter un sens rigoureux : elle n'est valable qu'au plan de l'instrumental ; or le corps-instrument suppose un corps métaphysique (qui serait le noyau réel de la notion sans doute mythique du « corps fluidique »). Au fond ne suis-je pas en train de découvrir le fondement ontologique de l'invocation ? à examiner de très près. [Car peut-être le fétichisme est-il au bout de ce chemin-là.]

Je suis très préoccupé ces temps-ci des phénomènes de vision à travers les solides et n'arrive pas même à poser le problème en des termes qui me satisfassent. Je suis convaincu que l'idée de *sens* reste la clef.

Voici ce que j'entrevois pour l'instant, et j'avoue que c'est assez vague. J'ai devant moi une lettre fermée ; normalement je ne puis prendre connaissance de son contenu qu'à condition d'exécuter certains mouvements ; le sentir apparaît ici clairement fonction d'une activité instrumentale déterminée ; et l'idée même de *livre fermé* se réfère à ces démarches possibles. En somme l'ordre selon lequel les objets se disposent pour nous est relatif à l'activité du corps-instrument, mais dès le moment où je cesse de traiter mon corps comme instrument, cet ordre corrélatif des objets se transforme lui aussi.

Je prends comme exemple le voyant qui, à distance, me décrit ce qui se passe dans mon appartement. En tant que sa vision est ordonnée par rapport à son activité instrumentale, elle ne diffère pas vraiment de la mienne et est soumise aux mêmes restrictions. Seulement il faut se placer à un plan nouveau, comprendre comment un *regroupement* du réel est possible. Nous admettons communément que ce regroupement implique un changement

objectif : pour voir ce qui se passe en un lieu, il faudra, pensons-nous, s'y transporter, c'est-à-dire mettre notre instrument, notre appareil enregistreur à *portée*. Beaucoup d'occultistes supposent de même que j'ai à ma disposition un second corps que je peux déléguer à ma place, une sorte de commis-voyageur qui fait la course pour moi et me renseigne. Cela me paraît absurde ; et il n'y a aucune raison d'envisager une telle hypothèse si on a reconnu d'abord la relativité du point de vue instrumental.

On pourrait ici reprendre la définition de Mill, et voir ce qu'elle signifie au juste ; dire que la matière est une possibilité permanente de sensation, c'est sûrement admettre que c'est une possibilité d'actions de notre corps auxquelles des sensations déterminées répondent normalement ; la théorie phénoméniste de la science repose tout entière sur l'idée d'une telle connexion.

Mais il est évident que cette définition ne peut nous satisfaire. Jamais nous n'admettrons que l'existence ne puisse se définir que comme une possibilité ; et la vision paraît bien liée au fait qu'il y a une marge entre l'une et l'autre — marge que la prévision rationnelle ignore et veut ignorer. Il faut donc qu'un autre regroupement soit possible qui n'implique aucun changement dans la disposition des « éléments ». Le voyant pour voir n'a pas besoin d'agir, au contraire : sa vision est fonction de sa passivité, comme une perception normale est fonction de mon activité. Mais d'autre part, si je ne me suis pas trompé, la structure d'un être agissant implique nécessairement la possibilité au moins idéale d'une telle vision. A quelles conditions peut-elle se réaliser ? Ce que je discerne clairement en ce moment, c'est que l'avenir lui aussi apparaîtra d'autant plus à un être que celui-ci sera moins prisonnier de sa propre activité, de sa propre valeur instrumentale [1]. Le monde du temps n'est en effet pas moins complètement disposé par rapport à mon activité instrumentale que le monde de l'espace.

10 *décembre* 1920. — En somme, la désactualisation du voyant est une désincarnation partielle ; mais quitter son corps signifie cesser de *s'en servir*.

Je suis loin de me dissimuler combien tout cela est

1. J'observe en passant que ceci s'applique aussi dans le domaine psychologique, à l'ensemble des moyens, des idées que je puis mettre en œuvre pour faire face à une situation. Une certaine attention vigilante, active, tendue est par là même aux antipodes de la vision. Celui qui est sur ses gardes ne voit rien, et je pense que les dons mystérieux de certains innocents (chez Dostoïewski par exemple) ne s'expliquent pas autrement.

obscur. Le corps conditionne-t-il encore la vision ? en ce cas, il est encore instrument ; et s'il en est autrement, la désincarnation est donc effective — ce qui est bien mystérieux, peut-être inintelligible.

Il se peut que le problème puisse être posé plus clairement pour le temps. La simultanéité ne peut être pensée qu'en fonction d'une perception possible ; ce qui se passe en ce moment à Pékin, c'est ce que j'y percevrais si j'y étais ; l'idée du présent est en ce sens fonction d'une représentation instrumentaliste de soi. Quand je dis que la vision n'est pas une perception, je dis précisément qu'elle n'implique rien de tel.

15 *décembre* 1920. — Je reviens sur la notion de volonté divine. Je ne puis penser la volonté divine comme facteur historique, mais seulement dans son rapport avec ma *tâche*. Je conçois qu'un Paderewski s'inquiète de savoir si Dieu veut que la Pologne vive ; il serait absurde que tel journaliste étranger se posât la question, parce qu'il est purement critique et que la Pologne n'est pas pour lui « ma Pologne ». C'est ce que je sentais déjà fortement autrefois, lorsque je disais que Dieu ne peut se définir que pour l'individualité réelle, non pour la pensée en général. Le critique est seulement quelqu'un qui prétend voir clair ; mais il n'a pas une cause à défendre. On retrouverait ici, approfondie, l'idée roycienne du loyalisme. Mais je crois que la notion de loyalisme universel, si elle a une valeur éthique incontestable, est étrangère à la religion.

C'est toujours la même question : puis-je reconnaître si Dieu aime la cause que je sers ? s'il y a une expérience de l'adhésion divine, ou bien elle sera de l'ordre du sentiment — combien fugace et incertaine ! — ou bien elle sera réfléchie et présupposera une critériologie qui me paraît illégitime en son principe même. Se demander « ce que pense Dieu », c'est ou bien s'interroger sur la vérité conçue impersonnellement, ou bien convertir Dieu en *quelqu'un* avec qui je ne vois pas pourquoi je serais nécessairement d'accord. Ceci prouve bien que je pose mal le problème, que la question est contradictoire, que la prière est d'un autre ordre. On pourrait d'ailleurs montrer qu'il est foncièrement absurde de « chercher à se mettre à la place de Dieu » et que cependant c'est bien ce qu'implique la question : « que pense Dieu » ?

17 *décembre* 1920. — Je reprends le problème des rapports du temps et de l'action. Je m'apparais comme contemporain des choses sur lesquelles mon action a prise. Ceci semble d'abord paradoxal ; n'est-ce pas mon mode

d'insertion dans le temps qui conditionne mon action ? la donnée fondamentale, n'est-ce pas — *ma date* ? mais qu'entendre par là ?

L'idée de date me semble corrélative de celle d'évènement. La date est un numéro d'ordre assigné à un évènement au sein d'une certaine série. J'ai une date en tant que je me traite comme un évènement. Mais un évènement n'est pas assimilable à un prédicat, c'est en principe une circonstance extérieure qui contribue à modifier le contenu d'une vie spirituelle ; encore faut-il pourtant qu'elle soit représentée par celui dont elle vient influencer le développement ; un sujet n'est pas un évènement. Je suis tenté de dire, anticipant sur une argumentation que je ne fais encore que pressentir : « l'évènement comme tel ne peut être donné à une *vision* ».

30 *janvier* 1921. — J'ai très vivement senti ces jours derniers la nécessité de préciser la notion de ce que j'ai appelé le toi absolu. Il faut en effet être en garde contre une erreur possible — et qui consisterait à prétendre enfermer Dieu pour ainsi dire dans le cercle de ses relations avec moi. En réalité, penser Dieu, c'est penser que je ne compte pas seul pour lui. Mais alors la difficulté est d'éviter de se traiter soi-même comme un élément duquel Dieu tient compte. C'est toujours le même problème, dans le fond.

11 *avril* 1921. — J'ai relu mes notes de décembre dernier sur l'existence ; je crois qu'il y a là un *monde* à explorer. Voici les points essentiels :

1° Toute existence est bâtie pour moi sur le type et dans le prolongement de celle de mon corps.

2° Sans m'en rendre compte, je fais passer dans la notion d'objet existant ce qui dans mon corps même (en tant qu'il est mien) transcende l'objectivité, ce qui ne relève d'aucune dialectique, mais rend possible une dialectique quelle qu'elle soit.

3° Il y a donc entre moi et tout ce qui existe une relation (le mot est tout à fait impropre) du même type que celle qui m'unit à mon corps : ce que j'ai appelé une médiation non instrumentale venant compléter la médiation instrumentale ou objective. Ceci revient à dire que mon corps *est en sympathie avec les choses.*

4° Par là est fondée la possibilité d'un certain mode de vision.

Montrer en somme que j'adhère réellement à tout ce qui existe — à l'univers qui est le mien et dont mon corps est le centre.

23 *mai* 1921. — Quand je relis mes notes je constate qu'un des procédés de recherche qui me sont familiers consiste au fond à raisonner comme ceci : admettons à titre d'hypothèse que tel phénomène soit réel ; à quelles conditions peut-il l'être ? — et ces conditions une fois déterminées par l'analyse ne permettent-elles pas de comprendre ce qui dans l'expérience normale elle-même reste actuellement inintelligible ?

26 *mai* 1921. — Au fond ma position en ce qui regarde l'existence consiste à soutenir que l'*esse est percipi* berkeleyen n'est vrai qu'à condition d'entendre par perception, non une représentation, mais un prolongement de l'acte par lequel mon corps est appréhendé comme mien. Si par impossible une discontinuité radicale pouvait être conçue entre mon corps et une partie quelconque du monde, je ne vois pas de quel droit je pourrais encore prétendre que cette partie existe. Objectera-t-on qu'il est arbitraire d'identifier existence en général et existence sensible ? mais c'est là une question — capitale à la vérité — de pure terminologie. Dire d'une idée qu'elle existe me paraît vide de sens. Et pourtant je ne puis me défendre de croire que le mental existe ; mais peut-être faut-il faire intervenir les notions presque occultes auxquelles j'ai eu recours jadis ; admettre que ce qui est mental pour moi est sensible pour d'autres. Nécessité de faire la critique de la notion de *sens*.

Ne serait-il pas concevable après tout qu'une idée existât comme un parfum ? Dira-t-on que le parfum est matériel ? c'est un non-sens. Toute la critique cartésienne des qualités secondes est à reprendre.

3 *juin* 1921. — Toute mon argumentation d'octobre dernier me semble aujourd'hui pouvoir se formuler de la façon suivante. Je ne puis faire attention à un objet que dans la mesure où celui-ci m'affecte en quelque façon ; cette affection sentie est comme le moyen terme, faute duquel l'exercice de l'attention ne peut être seulement conçu. Seulement cette affection elle-même ne peut être objet, sans quoi on s'engagerait dans une régression infinie. On voit aussitôt ce qui suit de là pour le corps lui-même. Celui-ci apparaît d'abord comme l'objet d'intérêt actuel par excellence, ou encore l'objet privilégié qui s'interpose entre moi et tous les autres objets. Seulement si le corps *n'est qu'objet*, il faut rétablir entre l'attention et lui cette modification sentie, faute de quoi il ne serait même pas objet. On dira : ceci prouve que le corps doit être senti avant d'être objet. Mais que voulons-nous dire lorsque nous

déclarons que le corps doit être senti ? c'est ici que les difficultés commencent. Car il s'agit de savoir si cette sensation suppose l'entrée en action d'un appareil. Le corps doit-il être regardé comme un instrument dont je suis forcé de me *servir* pour éprouver des sensations, comme je suis obligé de me *servir* d'un appareil téléphonique pour « obtenir une communication » ? Manifestement c'est absurde ; je ne puis penser mon corps comme instrument qu'à condition de sous-entendre l'existence *logiquement* première d'un corps qui n'est pas instrument ; en sorte que nous sommes de toutes façons conduits à penser une sensation qui n'est pas un message, un immédiat que toute médiation présuppose parce qu'il est, si je puis dire, médiation absolue [c'est-à-dire présence de l'univers *à* tout ce qui existe].

Que ceci aboutisse à une réhabilitation partielle du substantialisme, je le crois, seulement ce qui est particulier dans cette interprétation, c'est qu'elle implique l'interdiction d'objectiver la qualité fondamentale. Je ne suis qu'en tant que cette qualité n'est pas objet pour moi. — Passage possible à la théorie de l'amour.

Je ne puis me défendre, je l'avoue, d'une sorte de malaise en présence de cette thèse : ne revient-elle pas à m'attribuer un prédicat inspécifiable, c'est-à-dire contradictoire ? Ce n'est, je crois, qu'une apparence. Il faut prendre garde, en effet, que la forme même de la prédication est ici inapplicable. Il s'agit en réalité d'une certaine façon d'être donné à soi-même sans pouvoir se traiter absolument comme objet ; il n'y a donc rien là de désignable.

Ceci s'éclaire si l'on songe que la question *que suis-je* ? ne peut se transformer en la question *qu'est-il* ? sans perdre son sens ; il n'en serait pas ainsi au cas où elle porterait sur un prédicat. En somme, il est de l'essence d'un être agissant et s'appréhendant comme tel d'être donné à soi-même d'une certaine façon immédiate et qui cependant médiatise tout ce qui dans son expérience peut prendre figure d'objet.

Disons encore que, si l'on prend le mot histoire dans sa plus stricte acception, il n'est pas vrai de dire que je suis mon histoire, que je me réduis à l'ensemble de déterminations qu'un historien omniscient pourrait m'*attribuer*. Ceci revient à dire que le point de vue de l'historien est, si j'ose m'exprimer ainsi, excentrique par rapport au réel.

Toute cette obscure doctrine s'éclaire quelque peu si

l'on se rappelle que mon corps, c'est mon présent, et que je ne puis m'identifier à ce présent sans nier de moi tout ce qui fait que je suis moi. Mais on ne transcende pas mon présent en me pensant comme succession de présents, comme histoire. Je disais récemment dans une conférence sur la musique qu'il y a un point où tout notre passé devient sentiment — et que c'est le point où la musique jaillit. C'est à l'idée du passé senti qu'il faut se référer pour comprendre ce que je veux dire. Pris globalement ce passé là c'est moi-même ; c'est mon histoire devenue sentiment (intériorisée en sentiment, ce qui n'est possible que par delà toute pensée historique). Il y a là un domaine intermédiaire entre la durée du corps et l'éternité, et peut-être un point d'attache possible pour une théorie du prophétisme.

Revu mes notes sur l'ambiance spirituelle : il n'y a aucune raison d'admettre avec le monadisme que cette qualité-substance qui conditionne mon expérience et la centre soit essentiellement isolée ; peut-être au contraire y a-t-il des motifs pour penser qu'elle est liée à d'autres qualités-substances, qu'elle est engagée dans un contexte personnel auquel les conditions normales de l'expérience ne permettent pas de s'expliciter. Transposition possible de la communion des saints. La solitude spirituelle dont parlent les monadistes, c'est celle que crée pour lui-même le sujet connaissant.

8 *décembre* 1921. — Je voudrais m'efforcer de clarifier une fois pour toutes les idées que j'ai développées depuis un an sur le corps et la sensation. Je suis en effet de plus en plus convaincu que la clef de tous les problèmes est là. Confesser que le « problème de la sensation — ou des rapports de l'âme et du corps » est inintelligible, c'est abdiquer purement et simplement.

On admet communément :

a) ou bien que la sensation est une sorte de traduction à l'aide d'un code personnel de quelque chose qui n'est en soi qu'un ébranlement, lequel se transmet d'un point à l'autre de l'espace.

b) ou bien que c'est vraiment un message déchiffré par nous et qui pour pouvoir nous parvenir à dû voyager sous un déguisement.

Dans le premier cas on ne peut dire qu'il y ait à proprement parler message ; ce qui m'est donné comme parfum ou comme couleur n'est pas à l'origine parfum ou couleur. Il en est autrement dans le second. Beaucoup de savants ou de philosophes se refuseront au surplus à opter entre

ces deux alternatives, une vérification quelconque étant impossible. Comment pourrais-je « sauter hors de ce que je suis » pour reconnaître si, avant de pénétrer dans mon univers, l'*ignotum quid* qui devient en moi sensation était déjà sensation. Un idéaliste niera même que la question présente aucun sens ; « cet univers, étant mental, n'est pas, dira-t-il, assimilable à une région de l'espace dans laquelle quelque chose peut entrer ». Il tentera donc d'éliminer la question : peut-il y parvenir ? Je crains qu'il n'y ait là qu'un escamotage logique. — Je respire un parfum et m'assure qu'il émane du parterre voisin. Certes, j'accorde qu'il n'y a pas de sens à dire que le parterre est extérieur à ma conscience ; il ne l'est pas plus que mon corps lui-même : mais que tirer de là ? — Il y a eu, me dira un physicien, transmission d'une certaine vague, de certains effluves ; une détermination physique de cela est possible. Quelque chose a voyagé entre P. (le parterre) et mon corps C. Je puis parfaitement concevoir qu'un obstacle quelconque vienne s'interposer entre P. et C. et rendre ce voyage impossible. On admettra habituellement (*a*) que ce qui n'est en soi qu'un événement physique (le fait que certaines particules émises par P. viennent rencontrer les terminaisons du nerf olfactif — ou un fait analogue) est traduit par moi sous forme de sensation. Mais certains (*b*) présumeront qu'à l'origine de la transmission, il y avait quelque chose d'analogue à ce qui se présente à ma conscience, en sorte que nous sommes vraiment en présence d'une sorte de message transcrit puis retranscrit. Seulement remarquons que l'hypothèse d'après laquelle il y a eu à l'origine une première transcription ne rend pas plus intelligible le travail de retranscription auquel dans les deux cas (*a* et *b*) on admet que je suis tenu de me livrer moi-même. Et on peut ajouter qu'il est très difficile de voir pourquoi nous devrions penser que la transcription et la retranscription se correspondraient exactement, étant donné que rien ne peut nous faire supposer qu'il y ait là deux appareils fonctionnant de façon à la fois analogue et inverse. Laissons *b* de côté par conséquent, et attachons-nous à examiner si la traduction impliquée par *a* est réellement pensable. Que se passe-t-il quand je traduis ? Disons en deux mots que je substitue un certain groupe de données objectives à un autre groupe de données objectives. Au lieu d'objets nous pouvons parler ici d'*instruments*. J'utilise un certain instrument *à la place* d'un autre instrument (ceci s'applique également bien à la traduction d'une langue dans une autre langue ou à la

transcription pour un autre instrument d'un morceau écrit pour un instrument donné). D'une manière générale, il faut que quelque chose qui m'est donné ou que je me donne d'une certaine manière soit substitué par moi à quelque chose qui m'était donné d'une autre manière. Mais il est facile de voir qu'il ne peut rien se passer de tel dans le cas qui nous occupe. L'événement physique a en effet pour caractère de ne pas m'être donné ; il se passe à un plan que j'appellerai infrasensoriel ; et d'ailleurs, si par hasard il m'était donné, ce ne pourrait être que grâce à des sensations pour lesquelles le problème se poserait à nouveau. Si mon raisonnement est correct, il n'y a aucun sens à traiter la sensation comme une traduction ; elle est à proprement parler immédiate et ne peut en aucune façon être regardée comme l'interprétation de quelque chose qui ne serait pas elle. Elle est à la base de toute interprétation et de toute communication et ne peut donc être elle-même une interprétation ou une communication. Seulement il est trop clair que je ne peux pas parler en même temps de sensation immédiate et d'objet. Dès le moment où je rapporte la sensation à l'objet, où je la traite comme une sorte d'émanation de l'objet, ce n'est plus de la sensation proprement dite que je parle ; et je sors de l'immédiat. Seulement l'action n'est possible que pour autant que je parviens à définir, à repérer des objets, pour autant par conséquent que je tends à traiter les sensations comme des messages sans me préoccuper de ce qu'il y a de radicalement absurde dans cette façon de les considérer. Il est donc inévitable que je sois conduit à envisager la sensation de deux points de vue contradictoires et incompatibles. Il y a un sens où il est vrai de dire que la sensation est immédiate, il y a un autre sens où je suis forcément amené à la considérer comme un message émis, transmis et susceptible d'être *intercepté*. Il faut convenir cependant que cette antinomie a quelque chose de déconcertant. Si les sensations visuelles sont immédiates, comment la cécité est-elle possible ? Comment tout se passe-t-il comme si certains messages étaient interceptés, si vraiment ils ne le sont pas ? Si j'ai les oreilles bouchées je n'entendrai pas ce qu'on me dit : comment est-ce possible ? est-ce que pratiquement tout ne se passe pas comme si l'interprétation que je rejette était vraie : et alors pourquoi dire qu'elle est fausse ?

Je remarque tout d'abord que des faits tels que ceux que je viens de citer, pourvu qu'on les interprète d'une certaine façon, n'ont rien d'inintelligible. Il y a bien quelque

chose qui ne se transmet plus, quelque chose qui est intercepté : toute la question est de savoir si c'est la sensation. On me dira : « peu importe ; il suffit qu'un certain évènement physique n'ait pas lieu pour que la sensation n'ait pas lieu non plus ; il ne nous en faut pas plus pour affirmer que celle-ci est fonction de celui-là. » Seulement je remarque que cette façon de s'exprimer est des plus vagues. Du fait que cette sensation ne peut être éprouvée que lorsque le corps est en état d'adopter telle attitude, est disposé de telle façon, peut-on conclure qu'elle est vraiment la traduction d'un évènement physique ? sûrement non. Ne pourra-t-on pas dire qu'une certaine attitude du corps est nécessaire pour que tel souvenir puisse être évoqué, sans qu'on prétende par là le moins du monde que le souvenir n'est qu'une traduction d'un arrangement cellulaire momentané ? Ces sensations inactualisées considérées en elles-mêmes, (ou plutôt ce *pur sentir)*, ne pourraient en aucun sens valable être rapportées au corps, être traitées comme fonction du corps. Ici nous retrouvons tout ce que j'ai dit sur les ambiguïtés que recouvre l'idée de *mon corps*. Comme je le disais, il faut choisir entre le fait de traiter le corps comme un objet parmi d'autres objets, ou comme la condition mystérieuse de l'objectivité en général, de la position d'un monde d'objets. En tant que je le traite comme un objet, je suis forcé de lui dénier tout privilège par rapport aux autres objets : il n'est repère qu'à cette condition.

1er *février* 1922. — Il me paraît clair que nous ne pouvons pas admettre la prétention qu'émet le pessimiste radical de percer à jour une expérience qui n'est pas la sienne ; nous ne pouvons pas lui accorder que la résistance qu'oppose son adversaire à ses négations ne soit par elle-même rien de positif. Nous dira-t-il qu'elle n'est en soi qu'ignorance, mensonge à demi-volontaire — aveuglement systématique sur l'universelle misère ? Qu'est-ce à dire sinon qu'il oppose l'illusion dans laquelle vit son adversaire à ce qu'il regarde comme le véritable état de l'univers : celui-ci lui-même étant considéré comme susceptible d'être connu au terme d'une enquête impartialement menée ? Par là nous arrivons au centre de la question : il s'agit de savoir si la valeur exacte du monde peut être objet d'enquête ; j'observe d'autre part que cette idée de « valeur exacte » se réfère à celle d'une hiérarchie et pour ainsi dire d'une graduation objective. On connaît les entreprises puériles de dosage des plaisirs et des peines auxquelles se sont livrés les Schopen-

hauer et les Hartmann. Le pessimisme ne peut au fond se constituer que comme une philosophie de la déception. C'est en ce sens une doctrine essentiellement polémique (que le pessimiste entre en guerre avec soi-même ou avec X) ; je dirais volontiers que c'est la philosophie du « eh bien ! non ». Dans la mesure où le pessimisme systématique se confond avec l'athéisme radical, ce que pour ma part je n'hésite pas à penser (la doctrine d'après laquelle il n'y a pas de recours possible pour l'âme), il peut être regardé comme la réfutation d'un théisme objectif ou empirique d'après lequel *il y a* du divin. On conçoit à ce point de vue une dialectique ascendante où ce pessimisme systématique préparerait immédiatement le passage à un plan supérieur.

Je remarque que je viens de m'exprimer en des termes qui ne correspondent sans doute pas à ma pensée ; n'ai-je pas eu l'air de dire en effet qu'en réalité *il y a* un recours, (mais par là je m'exposerais à me faire dire : « montrez-le », etc., et nous retomberions dans l'athéisme radical).

Reprendre cette question fondamentale.

2 *février* 1922. — Chaque fois que je me retrouve en présence de cette impossibilité d'affirmer *l'existence* du recours absolu, je me sens envahi à nouveau par le même malaise. Je ne puis m'empêcher de me demander si je n'ai pas alors affaire simplement à une idée qui est *en deçà* de l'existence. Au fond la question est toujours de savoir comment il est possible d'arriver à concevoir un *Toi* qui ne soit pas en même temps un *Lui*. La tentation est grande de voir dans ce *Toi* pur une sorte de projection illusoire qui n'a pas, si je puis m'exprimer ainsi, de quoi exister. C'est là-dessus qu'il serait indispensable d'arriver à s'expliquer. Je ne saurais attacher trop d'importance à cet égard à ce que j'écrivais en avril dernier. Il ne peut être question, disais-je, d'enfermer Dieu dans le cercle de ses relations avec moi. Dieu est tel que je ne compte pas seul pour lui. Seulement par là des difficultés surgissent. Est-ce que je ne restitue pas en effet à Dieu indirectement cette objectivité même que je croyais impossible de lui attribuer ? Je sens confusément que toute cette philosophie de l'invocation a besoin d'être élargie : qu'il faut briser les cadres trop étroits dans lesquels je l'ai d'abord conçue, mais d'autre part, est-ce que je ne risque pas de me priver par là des précieux avantages que je devais à la façon stricte dont je posais initialement les questions ? Tout cela est à revoir

de très près, et à reprendre en liaison étroite avec les idées d'objet et d'existence.

Au fond, depuis plus d'un an, (et sans doute depuis beaucoup plus longtemps, mais d'une façon tout à fait confuse), je tends à dissocier radicalement les idées d'existence et d'objectivité ; et c'est peut-être à ce point de vue surtout que mes réflexions antérieures sur le corps sont importantes. Les choses existent pour moi dans la mesure où je les regarde comme les prolongements de mon corps. Mais d'autre part je ne les pense comme objets que dans la mesure où je me place au point de vue des « autres », de « n'importe qui », et finalement, de « personne ». Si maintenant de ce monde objectif, je prétends éliminer tout ce qui « vient de moi », (et l'expression est aussi équivoque que possible) il ne reste plus en dernière analyse qu'un réseau d'abstractions auquel, par une illusion singulière, je persiste à attribuer cette existence qui, je le répète, est *exclusive* de la pure objectivité.

En somme il faudrait s'attaquer bien plus vigoureusement et plus directement que je ne l'ai fait jusqu'ici à cette idée d'une réalité-mannequin que le sujet habillerait d'apparences, sans savoir qu'il l'habille. Il me semble qu'il doit y avoir moyen de faire justice une fois pour toutes d'un sujet qui projetterait en quelque sorte les apparences sur une réalité incolore et nue.

Je dirai donc que, dans la mesure où nous définissons l'objectivité par l'universalité de certains caractères susceptibles d'être reconnus par n'importe quel esprit de bonne foi, nous tendons à la dissocier le plus possible de l'existence ou encore à *minimiser* celle-ci ; il ne peut être question de couper absolument les racines qui lient l'objectivité à la base purement sentie sur laquelle elle se constitue. La science minimise son objet ; elle tend de plus en plus à le réduire à un ensemble d'arrangements formels portant sur de purs symboles auxquels il n'est possible de restituer un contenu qu'à condition de reprendre contact avec une expérience qui, en tant que telle, échappe aux conditions même d'intelligibilité que la science tient pour seules valables.

Mais il y aurait évidemment lieu d'élucider une fois pour toutes la question si obscure de savoir quels sont les rapports entre l'existence et l'invocation. Mes réflexions antérieures me facilitent ici considérablement la tâche. Invoquer ne peut jamais se réduire à « penser à » ; il faut que quelque chose de plus ou d'autre qu'une idée

entre en jeu. L'invocation n'est possible que si elle présuppose le sentiment d'une communauté (c'est ce que j'appelle un fondement ontologique). Ici cependant une difficulté que je n'ai peut-être pas suffisamment envisagée. Ne pourra-t-on pas me dire : « Je vous accorde que l'invocation suppose ce sentiment — mais ce sentiment peut être une illusion. Votre interprétation n'a qu'une valeur phénoménologique ; rien ne nous garantit qu'il y ait une communauté réelle entre l'invoquant et l'invoqué. » L'objection vaut naturellement d'être examinée de très près.

On pourrait la développer, me semble-t-il, de la façon suivante : ou bien ce sentiment est au fond une croyance qui a un objet distinct d'elle, qui est susceptible de recevoir une vérification ou au contraire un démenti empirique, mais alors cette croyance est-elle réellement vérifiée en fait ? ou bien il se suffit à lui-même, il ne comporte aucune vérification, ce n'est alors qu'une certaine attitude d'âme, une certaine disposition intérieure et il devient impossible de lui assigner une portée ontologique.

A. — En quel sens pourrait-on concevoir une vérification permettant d'établir que cette communauté est réelle ? Il ne faut pas oublier que toute vérification implique l'idée d'un tiers (X : il est de l'essence du tiers d'être *n'importe qui*) et porte sur un objet. Mais ici cette intervention d'un tiers, d'un vérificateur est impensable. Je retrouve ici cette idée si importante et si profonde de la valeur métaphysique du *secret* (ceci n'étant concevable que dans le domaine où un fait est modifié dès qu'il est connu — par opposition au monde des objets où cela ne fait pas de différence).

La difficulté n'est cependant pas résolue encore ; car il semble bien que je puisse me tromper sur le degré d'intimité auquel je suis parvenu avec un autre être. Ceci est à élucider, mais tend à prouver qu'il ne s'agit pas simplement d'une impression susceptible d'être simplement ressentie (mais qui serait en deçà du vrai et du faux). J'ai déjà fait observer qu'il ne peut y avoir de *toi* que pour celui qui se donne, qui fait crédit, qui *croit*. Cette foi, cette attente peut être déçue — uniquement dans la mesure où le *toi* reste un *lui* dont je me réserve en quelque sorte de pouvoir dire : « le misérable ! *il* m'a trompé, *il* a abusé de ma confiance ». La possibilité du doute, et je dirai, du reniement futur est directement liée à ce qu'il y a d'ambigu dans une semblable

relation. Imaginons au contraire que cette ambiguïté disparaisse, que le *toi* ne soit plus qu'un *toi* : le doute, le reniement dans cette mesure deviennent impossibles, le crédit n'est plus accordé sous réserve de vérification, il est ouvert sans conditions. Et ici apparaît la connexion indissoluble qui unit la foi et la charité.

B. — Il semble bien résulter de là que l'acceptation de la seconde alternative n'est pas liée au rejet de la première.

Toutes ces réflexions contribuent beaucoup, il me semble, à éclairer la relation véritable (ce mot est d'ailleurs aussi impropre que possible) qui unit le croyant à Dieu ; il est à craindre cependant qu'on ne voie dans ce *Toi* absolu qu'une sorte de limite idéale vers laquelle tend un amour quel qu'il soit pour autant qu'il s'épure, qu'il se filtre, qu'il élimine de soi tous les éléments d'égoïsme et d'inquiétude qu'il renferme [1].

Ceci se rattache d'ailleurs à tout ce que j'ai dit sur l'objet qui est un tiers par rapport à l'entretien que je poursuis avec moi-même. Et il est extrêmement curieux que je puisse devenir moi-même ce tiers dans tous les cas où je refuse de vouloir, où je me crispe dans une sorte de fatalisme, de pessimisme quant à moi-même : (« Je ne pourrais pas — *il* ne pourra pas, je t'assure » —) Je A m'entretiens avec moi-même B au sujet de moi-même C.

Un nouveau dilemme semble se présenter à nous : ou bien ce *Toi* absolu est impliqué en quelque sorte analytiquement dans le *Toi* fini, ou bien il est empirique, mais il faut bien alors qu'il soit donné : et quelle sera la valeur d'un semblable fait ?

Je sais que j'ai plus d'une fois rencontré ce dilemme sur mon chemin, mais j'aimerais en finir une fois pour toutes avec lui.

En somme il semble bien qu'il faille tout d'abord refuser l'alternative entre le donné et le conçu ; ceci apparaît très clairement quand on réfléchit que l'amour, par exemple, ne porte pas sur une idée, mais porte moins encore sur un donné empirique.

Il ne peut y avoir implication du Toi absolu dans

1. Il faudrait mettre en lumière plus clairement que je ne l'ai fait jusqu'à présent le fait que le *lui* est en quelque sorte en tension avec le *moi* (j'évoque des expériences familières qui permettent de saisir cela immédiatement ; que sais-je ? le voyageur pressé qui attend devant un guichet pendant que quelqu'un d'autre se fait rendre interminablement la monnaie : « Mais *il* n'aura donc jamais fini, cet animal-là ? »

un Toi empirique, parce qu'on ne peut parler d'implication qu'à propos de caractères, de groupes de caractères, d'universaux, et que le Toi absolu n'est rien de semblable. Quant à la seconde alternative, elle me paraît surtout extraordinairement ambiguë. J'admets que j'aie rencontré quelqu'un qui a eu sur moi, sur mon développement spirituel, une influence considérable : un rationaliste me dira, je suppose : « Vous ne pouvez faire état de la chance heureuse dont vous avez bénéficié : il n'y a rien là d'universalisable, puisque votre voisin n'a pas eu le même privilège ». Et il me demandera : « Rencontrer Dieu, est-ce bénéficier d'une chance de ce genre ? » Le rationaliste voudrait en somme que n'importe quel esprit de bonne foi en suivant une certaine méthode pût parvenir à la certitude religieuse — mais en même temps il considère ceci comme impossible. Il part donc en somme de ce postulat que Dieu devrait être une vérité (la vérité, je le répète, se définissant pour X, pour n'importe quel tiers qui réfléchit). Mais il faut répondre que nous n'aurions que faire d'un Dieu semblable. Quant à la rencontre dont il était question plus haut, il faut s'entendre ; on nous dit : « Peu importe que cette rencontre ait eu telle valeur pour l'individu en question, cette valeur ne lui appartient pas en soi, elle tient uniquement au fait que cet individu avait telles dispositions, elle est due à une conjonction fortuite. Lui ne la regarde pas comme fortuite, mais il se trompe et c'est moi qui ai raison ». Ici encore on prétend percer à jour une certaine expérience que celui qui en est le sujet est incapable d'interpréter correctement.

3 *février* 1922. — Au fond, il me semble que le rationaliste tend à raisonner de la manière suivante :

« Vous croyez que cette expérience vous a été « envoyée » par Dieu, mais c'est là une erreur ».

En d'autres termes, le mystique serait comparable à quelqu'un qui croirait que telle faveur dont il bénéficie lui a été dispensée par une personne donnée, mais qui se tromperait sur ce point. Seulement prenons bien garde à ceci : lorsque je m'imagine que tel présent m'est fait par telle personne alors qu'il n'en est pas ainsi, il est possible d'établir que je me trompe (soit en consultant cette personne, soit en se livrant à une enquête). Il n'en est évidemment pas de même ici, cela au fond pour la raison sur laquelle j'ai déjà si souvent insisté, parce que Dieu ne peut être *lui* pour moi, parce qu'il n'y a pas d'enquête possible sur sa façon d'agir. Seulement mon adversaire

n'en conclura-t-il pas que du moment où aucune enquête, aucune vérification n'est possible, il n'y a donc pas non plus de sens à dire qu'il est *vrai* que Dieu s'est révélé au mystique ? Et dans ce dernier cas, ne sommes-nous pas obligés de confesser que nous n'avons affaire qu'à une simple apparence qui est en deçà du vrai et du faux ? Je note immédiatement que le mot apparence ne convient pas, puisqu'il n'y a apparence que là où il y a réalité, par rapport à une vérité possible. Quant à cet « *en deçà du vrai et du faux* », pourquoi ne serait-ce pas un « *au delà* » ? que signifient ces locutions péjoratives dans le cas présent ?

L'objection grave, et que j'ai longtemps examinée en 1914, c'est que, de ce point de vue, toute expérience risquera d'être de même regardée comme transcendante aux jugements qu'on prétend porter sur elle. Mais il me semble que je suis mieux armé qu'alors pour faire face à cette objection. Cette transcendance ne pourra en effet être affirmée que d'une « expérience » qui ne se réfléchira pas illégitimement. Dans le domaine de la superstition, n'est-il pas fatal que Dieu soit converti en *lui*, que nous ayons affaire en d'autres termes à des relations causales fausses ? Je tendrais en somme à admettre que toute « expérience » (ce mot ne me plaît guère) mystique pure est au-dessus de toute critique — qu'elle échappe par essence même aux prises de celui qui, en la réfléchissant, la fausse, et je ne vois pas bien ce qu'on peut condamner dans mon attitude.

8 *juillet* 1922. — Le *toi* existe-t-il ? Il me semble que plus je me place au plan du toi, moins la question d'existence se pose ; pourtant n'y a-t-il pas un *en deçà* du lui qui serait du pur subjectif — qui serait infra-existentiel ? Au fond, je ne puis m'empêcher de traiter le « fait d'être toi » comme étant le prédicat d'un « lui ». Mais il n'en serait ainsi qu'au cas où il faudrait accepter l'alternative leibnizienne : sujet ou prédicat ; peut-être le substantialisme n'est-il que la métaphysique du *lui*. Mais le *toi* est à l'invocation ce que l'objet est au jugement ; il ne peut être dégagé de ce qu'on doit considérer comme sa fonction sans cesser d'être *toi*.

Pour autant que je regarde le *toi* comme un lui qui n'est *toi* que par accident, je postule que les conditions qui rendent l'invocation possible résident à la fois en « lui » et en moi. Mais l'humilité consiste à concentrer en *toi* toutes les raisons (le terme est impropre) pour lesquelles tu es *toi* pour moi ; par là est exclue la croyance

à mes mérites, à leur valeur, si j'ose dire, suscitatrice, à leur rôle dans le succès que j'espère remporter. Tu seras d'autant plus essentiellement *toi* pour moi que cette idée de *succès* me paraîtra moins s'appliquer et que ce succès à tout le moins me semblera moins dépendre de conditions que j'ai « la chance » de réaliser. Par là se définit la possibilité d'un progrès dans le Toi ; mais le Toi absolu qui transcende toute question d'existence est-il plus qu'une limite idéale ? Approfondir le sens de la distinction entre un Toi qui *ne* serait *qu'une* limite et un Toi qui serait *plus qu'une* limite. Je ne puis dire qu'il n'est *qu'une* limite sans l'opposer à un *toi* réel pensé comme *imaginaire* ; mais, reconnaître que ce *toi* n'est pas réel, n'a pu être découvert, c'est le transformer en Lui. Ces réflexions très abstraites me semblent extrêmement importantes ; elles éclairent latéralement tout le problème de l'athéisme.

29 *septembre* 1922. — L'objet, ai-je dit souvent, c'est ce qui est pensé comme ne tenant pas compte de moi (l'idéalisme lui-même reconnaît que tout se passe *comme si* le réaliste avait raison). Mais *moi* ici ce n'est pas mon corps ; c'est mon désir (accord fondamental entre la science et une éthique d'essence stoïcienne). Je puis cependant contraindre les choses à tenir compte de moi, dans la mesure où je fais fonction d'agent physique. Mon corps : médiateur indispensable par lequel je puis agir sur les choses, et cela parce que lui-même est homogène par rapport aux choses. Cependant le corps lui-même tient compte de *moi* (telle image érotique entraîne d'emblée telle modification physique, etc.) ; dans cette mesure il n'est pas objet au sens que j'ai défini plus haut. En ce sens je dépends de son entremise ; c'est dans la mesure où je dépends de lui que les choses dépendent de moi ; en somme une puissance réelle est liée à une non-connaissance ; ma science est fonction de quelque chose qui est sa négation même.

30 *septembre* 1922. — Impossibilité de rendre compte de l'expérience en posant comme ultime la distinction entre un sujet et un objet posé par lui comme indépendant de lui ; et on n'améliore en rien la situation en pensant une *unité intelligible* au sein de laquelle ce sujet et cet objet se posent et s'opposent. C'est d'une unité irrationnelle (et même en quelque manière impensable que nous avons besoin).

16 *octobre* 1922. — S'interroger sur ce qu'on veut dire quand on déclare que la sensation est intelligible.

Définir le réalisme enveloppé dans cette phrase courante : « J'aime réellement telle personne ».

Mon corps est-il *lui* pour moi ?

17 *octobre* 1922. — Voici quelles seront, je pense, les lignes générales de mon livre, de l'introduction tout au moins.

1°) Il n'y a pas d'enquête possible sur la nature de ce qui est métaphysiquement premier. Impossibilité liée à la fois à l'essence même d'une enquête, et à l'esprit dans lequel elle est forcément menée. L'enquêteur fait abstraction de soi ; il s'efface devant le résultat obtenu. Qu'est-ce que le résultat ? C'est une réponse valable pour n'importe qui.

2°) Déraciner l'interprétation d'après laquelle le besoin métaphysique serait comme une curiosité transcendante ; c'est plutôt un appétit, l'appétit de l'être. Il vise à la possession de l'être par la pensée.

3°) Un esprit est métaphysique pour autant que sa position [1] par rapport au réel lui apparaît (est restée pour lui) comme foncièrement inacceptable. Il faut ici prendre ce mot *position* dans son acception presque physique. Une fausse position.

Il s'agit de se redresser ou de se détendre peut-être. La métaphysique *est* ce redressement ou cette détente : seulement prendre garde aux métaphores ; il ne saurait y avoir redressement d'un « soi » mobile au milieu d'un monde soi-disant immuable.

Cette idée de redressement prête au reste à équivoque. Peut-il s'agir seulement de redresser le jugement ? Le rationalisme attribue à la philosophie une fonction d'exorcisme. A examiner de très près.

18 *octobre* 1922. — Rappeler que le *cogito* ne nous donne accès qu'à un monde au sein duquel les jugements d'existence proprement dits perdent toute signification. Revenir peut-être par là à la dernière philosophie de Schelling.

24 *octobre* 1922. — Longuement réfléchi sur le sentiment d'indigence intérieure qu'il m'arrive d'éprouver si cruellement. Je crois toujours que ces moments sont ceux où l'être s'amincit, où il cesse de résister à lui-même. Et cet amincissement de soi paraît lié au fait que tous les autres sont traités comme autres ; le *toi* disparaît ; le moi devient lui-même *lui* pour soi. Et je me demande s'il ne faut pas voir comme un instinct de conservation

1. En ce sens, le Platonisme, c'est la philosophie elle-même.

transposé dans ce fait si souvent constaté par moi que si un désir même faible naît à ce moment-là, le moi tout entier se colle à lui ; ventousage intérieur ; ce désir, si faible en soi, se gonfle de tout ce qu'il aspire, et c'est seulement quand le moi se sera ressaisi (dans un entretien, une lecture, etc.) que le désir retrouvera son volume initial. Etat nostalgique de l'âme ; elle se sent en deçà de son étiage habituel.

Le bonheur ne serait-il pas une certaine façon d'être présent à soi-même ? Et plus je me suis présent à moi-même, plus les autres existent eux aussi pour moi. C'est l'indivision intérieure dont j'ai parlé à propos de la volonté et qui la rend possible. Vouloir, c'est réussir à ne pas se diviser avant l'action. Si avant d'agir je me regarde d'une certaine manière, c'en est fait de ma volonté. Tout au plus obtiendrai-je de moi un geste que le plus profond de moi désavouera.

Peut-il y avoir une volonté mauvaise au sens métaphysique du mot ? au fond je ne le crois pas. La volonté est en soi le bien ; l'acte est bon pour autant qu'il est voulu. Seulement y a-t-il des signes extérieurs permettant de déterminer si un acte a été voulu ou non ? il ne faut pas hésiter, je pense, à répondre que non. Et moi-même, suis-je absolument sûr de pouvoir affirmer au moment où j'agis que je veux mon action ? Rien ne me paraît moins certain. Et ceci doit avoir un rapport avec le problème du repentir. Je dirais (mais ce sera à revoir) que la conscience infaillible de soi-même comme voulant est refusée à un être dont la vie s'éparpille dans le successif, et cela dans la mesure même où elle s'y éparpille. B. avait sûrement raison de voir dans ma théorie de la volonté un point central de ma philosophie ; cela aussi sera à reprendre de très près. Revoir ce qui concerne la volonté comme détente, comme négation active du « *mais* ». Et la connexion que j'ai indiquée ce soir entre la présence de soi-même à soi-même et la volonté est aussi très importante. Utiliser ici tout ce que j'ai dit sur la tension dans le lui. Reprendre cela tout à fait concrètement. Il faut aussi examiner à ce propos ma question du 16 *octobre* : *le corps est-il « lui » pour moi* ?

25 *octobre* 1922. — Au fond on peut se demander si l'usage de la volonté n'est pas lié à la possession d'une sorte de grâce. Il y a là, à tout le moins, une très sérieuse difficulté, puisqu'on ne voit pas comment il pourrait dépendre de la volonté de réaliser un état que précisément elle suppose pour pouvoir s'exercer. Il faut cepen-

dant prendre garde de ne pas rester dans les abstractions et dans les mythes. Ne puis-je pas adopter une attitude analogue à celle d'un être qui veut ? et ne peut-il pas se faire que cette attitude se convertisse en réalité ?

Je reprends ce que j'écrivais il y a quelques jours au sujet du besoin métaphysique. Là est sans doute la clef. Cet appétit de l'être n'est nullement le désir d'acquérir des qualités, ce n'est pas un désir de perfectionnement, et là est la différence fondamentale entre l'ordre éthique et l'ordre métaphysique. Le métaphysicien est en quête de ce qui est, non pas à la poursuite de ce qui sera (revoir à ce sujet ce que Hegel reprochait à Fichte). Je crois que je me servais d'une métaphore excellente lorsque je disais que le métaphysicien est comparable à un malade qui cherche une position. La difficulté consiste évidemment à discerner le centre par rapport auquel cette position doit se définir. Tant que je me meus parmi des objets, la question ne se pose pas. Mais ici, quel peut être l'invariant ?

La donnée fondamentale de toute réflexion métaphysique, c'est que je suis un être non transparent pour lui-même, c'est-à-dire à qui son être même apparaît comme un mystère ; c'est seulement dans ces moments d'amincissement intérieur dont je parlais hier que je cesse de m'appréhender comme tel [1].

J'ai réfléchi cet après-midi à la relation entre mon être et ma tâche ; quelle qu'elle puisse être, ma tâche n'épuise pas mon être ; je ne trouve pas en elle une justification de moi-même qui puisse me satisfaire totalement. Peut-être faut-il admettre d'ailleurs qu'il y a en moi de quoi transcender toute justification possible. Je ne pourrai pas non plus regarder les autres comme de simples agents qui ont chacun leur tâche à accomplir et n'ont plus qu'à disparaître lorsqu'ils s'en sont acquittés. Plus un être est *toi* pour moi, et moins je suis tenté de le confondre avec sa tâche.

Ce que j'ai dit des parts s'applique presque exactement aux tâches. Je n'ai pas qualité pour me demander comment se justifie l'existence des autres. Mais il faut remarquer que c'est seulement pour autant que je

1. Il me semble que l'indigence intérieure implique toujours l'exercice à vide d'une réflexion : je ne suis pas cet état-ci — et par conséquent cet état en son fond n'est rien ; mais je ne suis pas non plus autre chose ; donc il n'y a que cet état, qui lui-même n'est rien. Formule du désespoir théorique, du pessimisme ; pressentiment qu'il n'y a pas de ressource.

travaille à la justification pratique de moi-même que je puis prendre conscience de la réalité qui en moi passe toute justification ; elle est par delà mon acte, non en deçà. Par là on retrouve la conception chrétienne et tragique de la vie. Quelque chose est mis en péril dès le moment où j'existe, mais peut aussi être sauvé et ne *sera* même qu'à condition d'avoir été sauvé. Cette réalité n'est qu'objet de foi : c'est mon âme.

Rien ne s'oppose plus radicalement à la subjectivité infinie des postkantiens que cette idée d'un enjeu, d'un salut. Enjeu bien difficile à définir, car ce n'est ni une valeur intemporelle, ni un contenu phénoménal.

Il me semble, mais ce peut être une illusion, qu'on peut utiliser ici cette idée d'une présence de soi-même à soi-même que je cherchais à dégager hier, d'un certain lien intérieur qu'il ne faudrait surtout pas concevoir comme une unité logique. Un rapport vivant entre deux êtres, une *communauté*, une intimité peuvent être menacées précisément de la même façon. Si l'on pouvait arriver à concevoir l'âme comme une certaine façon d'être marié avec soi-même (il paraît que cette expression se trouve dans la thèse de Lavelle, j'ignore dans quel contexte), ou simplement comme une certaine cité intérieure, les idées d'enjeu, d'épreuve, etc, revêtiraient leur complète signification. Seulement il est bien clair que ce n'est pas une conception criticiste de la conscience comme unité du sujet et de l'objet qui nous acheminera vers une semblable interprétation ; c'est à condition de s'aventurer résolument sur le terrain ontologique qu'on pourra peut-être en entrevoir la possibilité.

(Je me suis demandé cet après-midi s'il ne fallait pas décidément poser l'unité de la volonté et de l'inspiration et admettre qu'il n'y a entre elles qu'une différence phénoménologique, c'est-à-dire portant sur la façon dont elles sont données à la conscience).

Peut-être une bonne méthode consisterait-elle justement à marquer par quoi l'idée de la conscience comme unité du sujet et de l'objet se révèle inadéquate à l'expérience concrète.

28 *octobre* 1923. — Je sens là un nœud ou un écheveau de pensées qu'il faudrait réussir à défaire.

Il me semble qu'au centre de notre métaphysique spontanée il y a à peu près la métaphore que voici : un miroir mobile adossé à une nature opaque ; ce miroir habituellement reflète les objets, mais grâce à sa mobilité il peut réussir à refléter au moins partiellement

cette nature qui le soutient. Ainsi le sujet connaissant peut en quelque façon devenir objet pour lui-même. Il n'est pas difficile de voir l'absurdité d'un mode de représentation semblable. En quoi est-ce encore moi-même que je connais ? que veut-on dire quand on admet, avec la plupart des philosophes, que ce qui connaît est identique à ce qui est connu ? Il est probable que ce postulat est lié à une représentation matérielle, celle d'une adhérence du miroir au mur. Il se peut que ce soit l'idée du corps qui fasse ici fonction de principe d'identification.

L'idée que le semblable ne peut connaître que le semblable a certainement joué un rôle essentiel dans l'histoire de l'épistémologie depuis Platon ; et le réalisme peut aussi pour une bonne part être considéré comme un mouvement de protestation contre cette affirmation. Je dois dire que sur ce point, ma sympathie va toute au réalisme ; il se pourrait fort bien qu'à la racine de la thèse idéaliste il y eût une confusion que je n'arrive pourtant pas absolument à définir.

31 *octobre* 1922. — Toujours à propos de mon introduction qui s'intitulera peut-être *métaphysique et réalité*. Prolongement de mes notes d'il y a 15 jours. De l'impossibilité d'une enquête résulte également celle d'une hypothèse métaphysique, et ceci demande à être approfondi. Mais pourquoi une enquête n'est-elle pas possible ici ? parce qu'elle implique la subordination de la pensée à un objet de recherche, c'est-à-dire l'attitude même avec laquelle le métaphysicien arrive à rompre. Il semble en somme que l'inquiétude métaphysique puisse s'interpréter comme un certain refus d'abdiquer, l'objet étant précisément cela devant quoi j'abdique.

De ce point de vue l'idée même de problème métaphysique apparaît quelque peu équivoque. Il conviendra ici de reprendre avec soin la notion de problème pour voir jusqu'à quel point elle présente encore un sens ici.

Mais tout cela n'est évidemment intelligible que si l'on admet que la recherche métaphysique vise à l'immédiat pur (qui est en deçà de l'hypothétique[1]), soit qu'elle atteigne au delà de l'hypothétique une réalité nouvelle, soit encore que cet infra et ce supra-hypothétique se rejoignent et se confondent.

1. Montrer l'intime solidarité des notions d'objet et d'hypothèse. Ici Alain a *raison* tout simplement.

C'est évidemment par ce biais qu'il faudrait reprendre l'obscure idée d'un redressement que j'indiquais il y a quinze jours.

2 *novembre* 1922. — Peut-être est-ce à propos du problème du temps et de l'espace qu'on pourrait le mieux réussir à définir la nature de l'inquiétude métaphysique [1]. On retrouve ici, je crois, mes réflexions d'antan sur le caractère strictement contingent du *ici* et du *maintenant* auxquels la conscience réfléchissante s'apparaît malgré tout comme liée. Si l'on commence par poser une sorte d'équivalence de tous les moments du temps ou de tous les lieux de l'espace, je ne peux pas ne pas regarder comme une question insoluble celle de savoir pourquoi mon point d'insertion est celui-ci, non celui-là. Ma pensée qui s'apparaît comme en droit compréhensive de toutes les successions et de toutes les simultanéités spatiales répugne à reconnaître son adhérence à tel moment, à tel lieu. Peut-être pourrait-on partir de là pour définir ce que peut être le redressement dont j'ai parlé plus haut. Je n'en suis pas certain cependant. En somme c'est le problème de l'inadéquation du contenu du moi par rapport à la forme du moi ; celle-ci est universelle, celui-là est particulier. Il est très intéressant de remarquer — j'ai déjà fait cette observation, je crois — que ceci rejoint ma théorie des lots, ou plutôt l'idée de l'impossibilité réelle qu'il y a à dissocier la personne de son lot. Certainement le dualisme que je viens de définir est lié à la représentation d'une infinité de rôles parmi lesquels on ne comprend pas pourquoi c'est plutôt celui-ci que celui-là qui m'a été attribué : pourquoi ne suis-je pas un musicien russe, un usurier portugais ou un nègre du lac Tchad ? en d'autres termes, je bute contre un donné irréductible.

En somme, je veux dire qu'il n'y a pas de sens à traiter les qualifications spatiales et temporelles de mon expérience comme un fait distinct dont il y aurait lieu de rechercher la cause. Ceci pourtant n'est pas absolument clair.

3 *novembre* 1922. — Lu dans l'*Exposé du Véritable Empirisme de Schelling* cette observation profonde qu'il s'agit pour le philosophe de définir tout d'abord le fait véritable *(die wahre Tatsache)* et que rien ne saurait

1. En tout cas il convient de montrer dès le début que toute métaphysique prétend être la satisfaction d'une inquiétude, alors que la science est tout autre chose ; il n'y a pas d'inquiétude scientifique.

être moins immédiat. De mon point de vue, ceci est capital. Le « redressement » autour duquel gravitent mes pensées depuis quelque temps est manifestement l'effort pour substituer un fait authentique à une apparence de fait. Je me demandais hier jusqu'à quel point une négation de l'expérience est possible. Négation voudrait dire ici récusation. C'est en ce sens et de la même façon que certains rêves peuvent être niés. Effacés. N'est-il pas possible que notre expérience soit à la réalité ce que le rêve est à cette expérience même ? Impossibilité de traiter mon expérience comme un *sol*, comme un repère absolu. Ceci est très important. N'est-il pas certain que je peux faire au sein même de mon expérience une certaine discrimination entre ce qui compte, ce qui a un retentissement intérieur, — et ce qui est insignifiant? En somme, il faudrait réagir complètement contre la tendance qui nous porte à penser que le fait qu'une chose « a lieu » lui confère une réalité.

L'objection saute aux yeux : cette discrimination — qui ne peut être qu'une évaluation — est purement subjective. Il faudra réfléchir sur la portée réelle de cette objection, sur le postulat en vertu duquel ce qui arrive (en tant qu'arrivant) possèderait une sorte de réalité fondamentale et universelle par opposition aux évaluations contingentes auxquelles nous le soumettrions. Montrer que ce postulat est lié à une certaine représentation causale des phénomènes, d'un enchaînement dont les maillons sont homogènes les uns par rapport aux autres. Il y a là des affirmations solidaires.

4 *novembre* 1922. — Une fois de plus je sens la nécessité de réfléchir sur ce que c'est qu' « arriver ». Le réalisme du fait est une position intenable ; le fait n'est qu'une certaine construction sur la base du donné ; il déborde de toutes parts les limites que nous lui assignons arbitrairement (montrer ceci, par exemple, pour une rencontre qui est destinée à avoir des répercussions lointaines ; la rencontre n'est pas un simple coudoiement dans l'instantané ; on traitera comme un fait ce qui est en réalité un complexe, et il en est toujours ainsi). Ce serait une illusion complète de croire que cette construction est moins réelle que les données sur lesquelles elle s'édifie. Il faut d'ailleurs prendre garde que c'est par une autre illusion que nous extrapolons le jugement de réalité en le faisant porter sur ce qui est en deçà de l'expérience proprement objective. Ceci est assez important. N'y aurait-il pas moyen d'établir qu'au fond

de cette croyance à des choses « qui arrivent », il y a un système de métaphores dont nous sommes dupes et dont la réflexion métaphysique est tenue de nous délivrer ? Cela cependant sans verser dans une philosophie abstraite de l'intemporel.

20 *février* 1923. — Je pense que l'idée chrétienne de la valeur infinie des âmes est au fond la simple négation de la croyance à un prix, à une *cote* des êtres... Sans doute nous admettons spontanément qu'un être n'a pas de valeur marchande (même en transposant le sens de ces mots), mais sans bien voir tout ce que cela implique. Si les êtres eux-mêmes ne *valent* pas, qu'est-ce qui vaut en eux ? Leurs qualités ?

21 *février* 1923. — Dès le moment où nous pensons des « mérites », nous les posons comme susceptibles d'être en quelque manière cotés ; seulement ces mérites sont censés être *ceux* d'une personne déterminée, et c'est ici que les incertitudes commencent ; quelle notion se faire de cette *inhérence* du mérite à la personne ? ce qui complique encore la question, c'est l'idée obscure d'après laquelle un mérite serait une qualité que le sujet se conférerait à lui-même (ici un cercle vicieux flagrant, puisque le mérite réside moins dans les produits de l'effort que dans l'effort même). Il faut bien reconnaître ce qu'il y a d'inconsistant dans l'idée que traduit la relation « *il dépend de toi que* », ou du moins il faut, pour lui restituer un sens, parvenir à donner une définition cohérente du rapport qui unit la personne à ses qualités.

23 *février* 1923. — Je me compare une fois de plus à celui qui s'efforce vainement d'ouvrir une porte, ou même de trouver la porte à ouvrir.

N'ai-je pas abusé de formules telles que celle-ci : « Je suis un être auquel son être même apparaît comme mystère » ? Cette idée de mystère ne risque-t-elle pas comme celle de *toi* de devenir une idée bouche-trou ? Il faudrait élucider plus que je ne l'ai fait la distinction entre le problème et le mystère. Je crains d'avoir dans mes notes de janvier 1919 trop sacrifié la transcendance du sujet divin.

26 *février* 1923. — L'objection fondamentale que risque de soulever un travail comme le mien peut se formuler ainsi : « Vous vous évertuez, me dira-t-on, à chercher dans la structure même du réel une justification de certaines démarches particulières de la pensée humaine ; mais est-il sûr que cette attitude soit légitime ? ne se peut-il pas que ces démarches s'expliquent par des

conditions de fait (psychologiques, sociologiques, etc.) auxquelles l'être humain est soumis ? »

Cette objection suppose l'idée d'une distinction radicale entre les faits d'expérience proprement dits et ce qui n'est qu'un simple état d'âme, une « disposition » subjective. La science ayant prise sur certaines stratifications du réel, il est légitime de rechercher ce qui lui assure cette puissance d'appréhension, sa validité. Autrement dit, le problème critique ne se pose que dans les limites de ce qui est reconnu comme objectif [1]. Mais ici comment assimiler la prière, par exemple, à une opération expérimentale dont il s'agirait de rendre les effets intelligibles ?

Il faudrait en d'autres termes qu'il fut d'abord établi que la prière peut servir.

Malheureusement si un relevé des prières efficaces et des prières vaines pouvait être dressé, s'il était possible par voie statistique de déterminer les cas où il vaut la peine de prier et ceux où « ce serait perdre son temps », c'en serait fait du même coup de la prière comme telle : la croyance à la prière, pour peu qu'elle se réfléchisse, implique la négation absolue de la possibilité d'une semblable « expérience ». Si je dis « cette fois-ci ce serait peine perdue » je suis, pour autant, en dehors de la vie religieuse, et il en est de même si j'adopte l'attitude du malade qui, en désespoir de cause, mande un charlatan sous prétexte qu'on ne risque rien à essayer, ou encore qu' « il y a une chance pour que cela me tire d'affaire ». Le malade en question table sur l'ignorance générale où nous sommes de ce qui touche à la vie ou à la mort et se dit qu'après tout le charlatan « pressera peut-être le bouton » : il est en somme dominé par l'idée de tâtonnement. Tout le monde tâtonne, et il n'y a pas de raison pour que le charlatan n'ait pas « la main plus heureuse » que le grand pontife de la faculté. Il est facile de voir que cette manière de raisonner, ce scepticisme même implique au fond la croyance à la possibilité d'une technique rationnelle que les hommes ne possèdent pas encore. Quand un malade a perdu toute confiance en la médecine, la religion peut lui apparaître comme un moyen de se tirer d'affaire « au cas où il y aurait un autre monde », comme un ensemble de précautions qu'à tout hasard il vaut mieux ne pas négliger, etc. Contre

1. Encore imagine-t-on un disciple de Hume pour qui l'épistémologie elle-même est impossible.

une telle conception l'objection précédente porte à coup sûr. Si les pratiques religieuses sont conçues comme des moyens permettant de réaliser certaines fins, la première question qui se pose est assurément celle de savoir si ces moyens sont réellement efficaces. On peut dire encore qu'il n'est raisonnable de s'interroger sur les fondements métaphysiques de la magie que s'il y a une objectivité — c'est-à-dire une expérience — magique. Je remarquerai en passant qu'il n'est d'ailleurs nullement possible de déterminer *a priori* quelles sont ou quels devraient être les caractères d'une pareille expérience ; bien plus, il n'est aucunement certain, même s'il y a une technique magique, que cette technique se laisse traduire ou définir en termes logiques ; il se peut en effet que la personnalité du magicien ou les puissances dont il est peut-être l'agent s'exercent suivant des modalités dont nous sommes actuellement hors d'état de découvrir un équivalent conceptuel. Il va de soi au surplus que, s'il n'y a pas d'expérience magique, il n'y a lieu de se poser que la question de savoir comment la croyance fictive à une telle expérience a pu se développer en fait.

En somme faut-il accepter le dilemme suivant ?

Ou bien il y a une expérience religieuse, et il est légitime de se demander comment elle est possible ; mais il est à craindre que cette expérience ne soit que la sublimation d'une expérience magique, et il est au moins douteux que sur ce terrain les valeurs religieuses fondamentales puissent être sauvegardées.

Ou bien il faut convenir qu'il n'y a pas d'expérience religieuse ; nous restons dans l'ordre du *comme si*, dans le monde des états d'âme : à supposer que les valeurs spirituelles puissent de ce point de vue être maintenues, il faudra se résigner à n'y voir que les expressions idéales de la vie personnelle entendue en un sens étroitement subjectif.

Ce dilemme, tout mon effort tend à le rejeter. Pourtant le problème subsiste ; n'est-il pas à craindre que ce travail ne se réduise à la rationalisation de données contingentes que je trouve « en moi » ? La question elle-même présuppose l'antithèse : données de fait — ou données universelles. Mais que vaut cette opposition ?

Je précise : admettons que je reconnaisse en moi l'idée, l'exigence d'un *recours absolu*. On me demandera inévitablement si elle m'apparaît comme liée à la nature d'une conscience en général. Oui, c'est bien toujours sur l'*überhaupt* qu'on retombe. Mais, en admettant même que

la question présente un sens, pourquoi attribuer une précellence ontologique à ces « *Voraussetzungen* » ? N'y a-t-il pas là, si l'on y réfléchit, la transposition la plus singulière dans un tel domaine, d'habitudes de pensée empruntées à la vie civile où l'on est contraint de dresser à tout moment des procès-verbaux, les parties contractantes s'accordant à reconnaître, etc. Mais peut-on justifier quand on passe de là dans la sphère de la connaissance théorique, l'idée d'après laquelle les chances d'erreur sont plus fortes à partir du moment où on n'est plus d'accord ? On ne le peut que parce qu'au fond on est obsédé par l'idée de la perception opposée à l'hallucination (ex. : procès-verbal d'une séance psychique où on ne *retient* en principe que ce que tous les spectateurs ont vu). Mais si on prend son repère dans *l'inspiration*, le problème change de face.

Il ne faut jamais oublier que si la supériorité de la science consiste en ce fait qu'elle est *pour tout le monde* [1], cette supériorité ne va pas sans une rançon métaphysique très lourde ; la science n'est pour tout le monde que parce qu'elle n'est à la lettre pour personne.

Opposition radicale entre mon savoir qui est par essence transmissible, détachable du contexte particulier dans lequel il est engagé, — et tel privilège sentimental, par essence intransmissible. Sur ces intransmissibles quel jugement porter ?

Ils apparaissent d'emblée trop hétérogènes par rapport aux biens communicables pour que l'esprit ne répugne pas d'abord à les comparer les uns aux autres. D'un côté il y a des « vérités», des références — de l'autre un certain genre de données sur la nature desquelles nous éprouvons une sorte de gêne à nous prononcer. Je possède sur telle personne tout un ensemble de renseignements que je peux livrer à qui bon me semble, parce qu'ils n'adhèrent pas à moi-même. D'autre part, j'occupe par rapport à cette personne une certaine position qui n'est pas strictement définissable ; et qui l'est naturellement d'autant moins qu'elle est plus essentiellement liée à ce que je suis. Certes je peux dire « je suis l'ami d'un tel », c'est-à-dire exprimer cette relation sous une forme universelle, transmissible ; mais dans cette mesure je me place en dehors de « nous ». Pourtant une métaphysique du vrai

1. Il faudrait rechercher du reste si un examen minutieux des conditions de l'investigation scientifique ne ferait pas évanouir en partie cette impressionnante universalité. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le résultat a ici universellement cours.

ne pourra guère aller au delà de cette formule schématique : Paul et Pierre sont amis [1].

27 *février* 1923. — Impossible de réfléchir sur moi-même sans prendre conscience de ces intransmissibles. Impossible aussi d'en dresser la liste, de les placer les uns à côté des autres ; c'est comme s'ils étaient perméables les uns aux autres. La maison où j'ai vécu avec ceux que j'aime est comme imprégnée de la qualité même de cette tendresse. Qualité qui, si elle n'est pas moi, ne peut en tous cas être aucunement dissociée de moi. Peut-elle être convertie en un « contenu de pensée » ? Non, je la crois, à la rigueur, ineffable. Il ne peut y être fait qu'allusion. Si elle peut être rendue sensible, c'est par une sorte d'enchantement analogue à celui du poète et du musicien. Enchantement auquel certains peuvent être réfractaires.

Nous sommes ici très près de l'expérience concrète, très loin de la « pensée rationnelle ». Et au fond tout ceci ne tend-il pas à une sorte de réhabilitation des formes substantielles ? N'est-il pas à redouter que, par delà ce monde fantomal de qualités, se reconstitue une pseudo-physique avec des fluides qui se renforcent ou se contrarient. La « qualité » est alors traitée comme une force — une entité objective...

Ce que je sens fortement, c'est que cette qualité est liée à l'existence, bien loin de pouvoir être traitée comme un prédicat. Au fond ma relation à mon corps (ce mot relation est impropre, bien entendu) n'est-elle pas, elle aussi, une possession intransmissible ?

La difficulté fondamentale subsiste ; je parle de cette qualité impensable : en quelque manière par conséquent je la pense.

23 *février* 1923. — Une remarque qui se présentait hier à mon esprit est propre à dissiper au moins en partie cette difficulté. Il arrive constamment que l'esprit confronte avec une idée déterminée une certaine masse d'expérience qui lui est donnée, mais ne l'est pas sous forme d'idée ; par exemple si, après réflexion, je dis en parlant de quelqu'un « il n'est pas bon » ou « il est intelligent ». Comment cette confrontation est-elle possible ? Est-ce que je n'imagine pas une expérience que les mots *bon* ou *intelligent* traduiraient correctement ? je *sens*

1. Et cependant une analyse comme celle de Proust ne réussit-elle pas à individualiser presque à l'infini une relation de ce type ? Il faudrait voir si elle ne la trahit pas en la détaillant. Je ne sais pas.

mon expérience réelle comme distincte ou non de cette expérience imaginée. S'il en est ainsi, le mot (ou l'idée) sert seulement de médiateur entre deux expériences dont l'une est donnée, l'autre imaginée. Faut-il donc admettre que cette qualité est assimilable à une telle « masse » non conceptualisée ? J'hésite à l'affirmer.

Je réfléchis en ce moment sur le charme ; c'est sûrement une qualité de cet ordre, immédiatement sentie comme s'imposant à moi. Je remarque *qu'on n'a pas de charme pour soi* ; et que le charme tend à s'évanouir pour autant que celui qui le subit découvre que l'être qui l'exerce a conscience de l'exercer.

Il semble qu'un être ait d'autant moins de charme qu'il y a moins de gratuité dans sa façon de se conduire ; que son attention est davantage accaparée par des fins précises, spécifiables ; aussi un homme a-t-il en général moins de charme qu'une femme ou un enfant. J., en parlant d'enfant dépourvus de charme, dit volontiers qu'ils sont « trop précis », et ce mot traduit bien l'absence de « halo » autour des actes ou des paroles. — Rien de moins susceptible d'être acquis [1]. Au fond il y a une sorte de volonté qui exclut radicalement le charme ; celle qui implique une *tension*. Le charme est une certaine présence de la personne autour de ce qu'elle fait et de ce qu'elle dit.

Un tout petit enfant n'a pas encore de charme ; le charme n'apparaît que là où est directement sentie la marge qui sépare un être de ce qu'il fait. C'est un au-delà. Aussi ne saurait-il avoir aucun équivalent éthique ; un être n'a de charme que s'il est au delà de ses vertus, si elles apparaissent comme émanant d'une source lointaine, inconnue.

Il n'est sensible que pour des individus comme tels ; il est de son essence même de pouvoir être méconnu, ignoré. Absurdité d'une enquête sur le charme ; entendue comme élément de notice, l'affirmation « X a » ou « avait du charme » se détruit elle-même [2].

Je sens bien que cette opposition entre la *présence* et *l'action* a une importance énorme ; c'est une clef.

Peut-il y avoir un charme négatif, une antipathie sen-

On dirait même que le charme s'oppose à la vie en tant que celle-ci est acquisition et usure. Ne pourrait-on à partir de là entrevoir des catégories nouvelles ? Opposition possible entre l'existence proprement dite et la vie (cf. note du 1er mars 1923). C'est très vague.

2. Il y aurait quelque chose de grotesque à l'insérer, par exemple, dans une nécrologie.

tie positivement, une répulsion fondée dans l'être même ? Je ne puis m'empêcher de le croire. Mais je ne crois pas qu'un être qui a du charme pour certains puisse être pour d'autres un objet de répulsion, sinon en un sens moral.

Incompatibilité du charme et de l'indiscrétion, de la joie débordante : l'âme est moins présente dès qu'elle se projette.

1er *mars* 1923. — Le charme est-il plus qu'une apparence ?

Il faut bien voir qu'ici la réalité *est* l'apparence ; le charme ne peut être dissocié de l'acte de charmer. Il y a tout à perdre à y voir la révélation d'une certaine qualité conceptualisable.

Ce qui est hardi dans ma tentative, c'est l'effort pour rattacher le charme à ce qu'il y a de plus métaphysique dans la personne, à cette qualité irréductible et inobjectivable qui n'est sans doute qu'une autre face de ce que nous appelons l'existence. Seulement que devient cette qualité chez un être dépourvu de charme ? Je sens confusément qu'une telle question est vide de sens ; nous assimilons au fond cette qualité à un ressort, à une armature ; mais c'est justement ainsi qu'il ne faut pas se la figurer. Cette armature ne serait qu'un minimum logique de conditions, un rudiment conceptuel. Au fond, tant que je me borne à procéder par inférence, à dire par exemple : « X doit *avoir* lui aussi sous une forme quelconque ce qui se révèle à moi chez Y comme charme » je ne sors pas du domaine des mots. Il ne peut s'agir ici en réalité, me semble-t-il, que d'expérience directe, de révélation. Je peux bien dire sans doute qu'il n'est personne qui ne puisse, pendant un court moment, se saisir ou s'éprouver comme transcendant sa propre notice ; mais, en disant cela, je fais surtout acte de foi ; car je ne suis moi-même complètement un individu que par ce crédit infini consenti aux autres individus.

Rapprochement entre l'existence et la valeur : il y a une valeur infinie dans le fait de sentir un autre comme présent, une valeur infinie du contact comme tel.

Ce mot présence me paraît bien moins trompeur que celui de qualité ; c'est au fond par un sortilège de l'imagination que je tends presque fatalement à traiter comme une qualité, puis comme un prédicat ce qui n'est en réalité qu'une façon pour l'autre de m'être donné à moi-même. Il y a là d'ailleurs une sorte de labyrinthe de la pensée : comment en effet ne chercherais-je pas à rat-

tacher à une qualité spéciale de l'autre cette expérience privilégiée que j'ai de lui ? Seulement on ne gagne rien à procéder de la sorte, et on risque même en fin de compte de dénaturer cette expérience elle-même. Ces réflexions éclairent latéralement la théorie du *toi*. Marquer ce qu'il y a de gratuit, d'inexplicable dans une telle expérience. Il serait contradictoire de se demander par exemple dans quelles conditions un *lui* peut devenir un *toi*. Montrer aussi l'irréductible différence entre présence et objectivité. Je rejoins ici mes notes sur l'indigence intérieure, sentiment d'une absence, ou plutôt d'une non-présence : le sol cesse de résonner sous mes pas ; le monde devient mince et transparent. Plus de résistance, plus d'élasticité ; moi-même je ne m'oppose plus aucune résistance, je n'attends plus rien de moi ni des événements. Ennui lié à une certaine conscience si j'ose dire péjorative de l'intelligibilité, du « tout naturel ».

Mais en substituant la présence à la qualité, ne risque-t-on pas d'aboutir enfin à une notion purement subjectiviste du sentiment de présence ? Ici encore je crois que l'on risque de se laisser intimider par des dilemmes fictifs.

2 *mars* 1923. — Quand nous opposons à l'être lui-même l'attitude adoptée en face de lui, nous nous représentons cet être comme une sorte d'objet en face duquel il conviendrait d'occuper une certaine position. Mais l'individu ne peut justement être assimilé à une chose susceptible d'apparaître suivant des perspectives variables et complémentaires. Plus un être devient pour nous réel, présent, moins nous jugeons possible d'en faire le tour. C'est à ce moment seulement que l'infini enveloppé dans toute réalité spirituelle se révèle à nous, et il faut bien convenir que la plupart du temps nous discourons sur cet infini sans y croire. S'il en est ainsi, le péril subjectiviste est réellement écarté, car il ne peut plus être question d'opposer à la réalité massive, invariable de l'être-objet les attitudes contingentes qu'un mobile intelligent prendrait par rapport à elle. Il faut qu'un certain accord interne soit réalisé entre les deux *êtres* pour que cette révélation soit possible. Rôle de la *maturité*. Dans l'ordre des objets, il n'y a pas plus de révélation que de mystère : ce sont deux notions complémentaires.

5 *mars* 1923. — A la suite d'une conversation avec B. j'ai dû reconnaître qu'il est absurde de parler *du* «toi » et de prendre ainsi substantivement ce qui est au fond la négation même de toute substantialité. En

réalité j'objective, après l'avoir isolé, un certain aspect d'une expérience qui est celle de l'intimité ; je détache au sein du *nous* l'élément « non-moi » et l'appelle le « toi ». Automatiquement cet élément tend à prendre figure de *lui* ; et c'est seulement dans la mesure où je réussis à revivre cette expérience après coup que je parviens à résister à cette tentation. Mais puis-je m'interroger sur l'immutabilité de ce « toi » sans le convertir en « lui » ? « Toujours le même ! » Cette exclamation spontanée n'implique-t-elle pas la rupture de l'intimité, l'évasion hors du *nous* ?

On est conduit par là à se demander si l'intimité ne consiste pas toujours à briser l'écorce personnelle, si elle n'est pas une participation à une vie plus vaste au sein de laquelle certaines distinctions s'abolissent. Faut-il admettre que ceux que nous nommons nos amis ont pour fonction ou pour privilège de nous affranchir en quelque manière de notre personne entendue au sens strict ? Aimer quelqu'un, est-ce s'élever à un niveau où ce n'est plus quelqu'un qu'on aime ? Je répugne quant à moi profondément à cette interprétation qui en dépersonnalisant l'amour le noie dans l'indéterminé.

... Plus je vais et plus je suis frappé de ce fait que les préoccupations épistémologiques tendent à mettre l'esprit hors d'état de résoudre et même de poser le problème de l'amour. La théorie de la connaissance en effet se propose essentiellement à la fois de définir et de fonder l'objectivité ; elle gravite autour de l'idée d'objet ; elle postule donc au moins la possibilité pour le sujet de dégager au sein de son expérience concrète tout ce qui n'implique aucun apport personnel de sa part ; cela en laissant d'ailleurs de côté la question *métaphysique* de savoir comment un objet peut être présent à un sujet. Le rapport sujet-objet est présupposé par une épistémologie quelle qu'elle soit. Mais si ce postulat est maintenu, l'amour apparaît presque inévitablement comme une certaine attitude contingente adoptée par le sujet en face de l'objet. Seulement par là le vrai problème est éludé, non résolu ; car il consiste précisément à rechercher comment l'amour peut être rapporté à un être individuel, et s'il est impossible qu'entre l'amour vrai et l'être aimé une liaison réelle s'établisse en fait. Cette impossibilité ne pourrait être démontrée qu'à condition de n'être pas présupposée, comme elle l'est évidemment ici.

Ce qui accroît la difficulté, c'est que la réalité d'une fusion sentimentale ne paraît pas pouvoir être établie empi-

riquement, du moins si l'on admet qu'il n'y a d'expérience possible pour moi que de moi-même, de mes « états », bref que l'objet ne peut être saisi par moi qu'à condition de devenir en quelque façon moi-même. Dira-t-on que réalité et réciprocité sont des caractères distincts, et qu'un sentiment doit pouvoir être réel sans posséder pour cela une sorte de transcendance par rapport à ceux qui l'éprouvent? Mais alors comment distinguer le sentiment *réel* du sentiment qui ne l'est pas ? Dans ce domaine faut-il donc dire qu'être réel, c'est être éprouvé — rien de plus ?

Pourtant nous admettons tous qu'on peut se tromper sur ce qu'on ressent. Il y a donc bien là un problème.

6 *mars* 1923. — Pourquoi trouvons-nous si naturel qu'on puisse se tromper sur son propre état organique ? c'est que nous avons l'idée que, dans ce cas, il se passe dans l'organisme autre chose que ce qu'on croit. L'image, visuelle au fond, que nous nous formons de la réalité nous permet de donner un sens clair à la distinction entre ce qui est réel et ce qui n'est qu'apparent : nous définissons alors *ce qui se passe en réalité* comme ce qu'un observateur muni d'appareils appropriés est en état de constater. Il n'en est pas de même pour les sentiments : nous n'imaginons pas ce qui se passe réellement ; ce *happening* réel n'est pas représentable, il ne nous apparaît pas comme susceptible d'être constaté par un observateur, si bien équipé soit-il. Mais il faut attaquer résolûment le postulat lui-même : A) est-il vrai que peut être dit *arriver réellement* cela seul qui est susceptible de s'inscrire sur une rétine ? nous-mêmes ne le pensons pas, puisque nous admettons qu'il y a au moins *un* devenir psychologique. Faudra-t-il alors se rabattre sur cette nouvelle affirmation ; B) il n'y a de différence définissable entre l'apparent et le réel que dans la mesure où la réflexion s'exerce sur des événements comportant une représentation ? (ou encore dans la mesure où peut légitimement intervenir l'idée d'un observateur absolu). — Mais il est facile de voir que cette idée d'un observateur absolu est entièrement contradictoire ; qui dit observateur dit point de vue, dit perspective ; il est de l'essence d'un événement représentable de pouvoir se présenter suivant des perspectives infiniment variables, et selon des raccourcis susceptibles de s'échelonner, si l'on peut dire, à l'infini. Une observation quelle qu'elle soit, n'est qu'une certaine vue, ou une certaine succession de vues sur quelque chose qui ne peut pas ne pas être pensé comme irréductiblement hétérogène par rapport à ces vues elles-mêmes. Aucune de ces vues ne peut être dite

absolue : la plus détaillée n'est pas nécessairement la plus vraie (exemple d'une peinture impressionniste où le détail ne doit pas être perçu comme tel). Mais l'affirmation B ne pourrait recevoir une justification que si l'idée d'une représentation absolue pouvait elle-même être légitimement admise. A supposer que cette proposition B soit vraie, il faudra en conclure que la distinction de l'apparence et de la réalité est elle-même suspendue à un décret arbitraire (et au fond contradictoire) de l'esprit. De là se dégage cette conclusion que :

Ou bien il n'y a pas de sens absolu à parler de ce qui arrive réellement, à opposer le *happening* réel au *happening* apparent.

Ou bien, si cette expression a un sens, elle ne saurait être regardée comme désignant une succession d'évènements susceptibles de recevoir une figuration spatiale.

7 *mars* 1923. — En somme, il semble qu'on aboutisse à un complet renversement des conceptions spontanées sur les rapports de l'apparent et du réel. S'il y a un *invariant* réel en fonction duquel les interprétations peuvent être considérées comme incorrectes, cet invariant ne paraît pas susceptible d'être regardé comme représentable, il est bien plutôt de l'ordre du *sentiment* qui ne peut être que transposé (plus ou moins fidèlement) en images. Il y aura lieu de chercher si ceci n'est pas de nature à éclairer les rapports du « lui » et du « toi ». La question de savoir si cet invariant peut être considéré comme un évènement est certainement secondaire.

En d'autres termes le réalisme ne pourrait être justifié que pour le sentiment : celui-ci pourrait seul être traité comme une réalité massive, transcendante par rapport aux interprétations relatives qu'elle suscite.

Il faut convenir qu'on se trouve par là mis en présence d'une question singulièrement embarrassante : comment un sentiment peut-il être confronté avec une idée de ce sentiment ? uniquement, me semble-t-il, à condition que cette idée, agissant comme puissance de suggestion, nous fasse éprouver au moins l'ombre du sentiment qu'elle prétend désigner. On peut prendre des exemples très simples pour désigner ce que ceci veut dire : quelqu'un me demande : as-tu faim ? Je réponds : non. Mon état cœnesthésique rejette la qualification faim, mais uniquement parce que ce mot faim suscite en moi, si obscurément que ce soit, un autre état qui ne coïncide pas avec celui que j'éprouve actuellement. Il sera infiniment plus difficile (peut-être même en droit impossible) de répondre à la question :

l'aimes-tu ? parce que le mot est bien loin d'évoquer un état simple, clairement saisissable, avec lequel on pourrait confronter l'état initialement éprouvé. Là est sans doute la raison pour laquelle on peut se tromper sur ce qu'on éprouve : l'erreur consiste en somme à *qualifier improprement* ; et cette erreur de qualification tient à ce qu'on se fait une certaine idée schématique d'un sentiment. Plus un sentiment sera complexe, plus ces erreurs de qualification seront possibles.

Toutefois est-ce bien là simplement une question de mots, de noms ? Prenons un exemple : je crois éprouver pour X une aversion désintéressée, et en *réalité*, je l'envie ; je me trompe donc sur le caractère véritable de ce sentiment. Que faut-il entendre par là ?

A partir du moment où j'interprète, où je qualifie une façon de sentir, j'adopte par rapport à elle une attitude dialectique, je cesse d'éprouver purement et simplement. Je substitue au sentiment une certaine idée du sentiment — un certain schème ; mais nous retrouvons la même question : comment une idée du sentiment peut-elle être plus exacte qu'une autre ? Tout se passe comme si nous nous référions à un certain catalogue, à un certain clavier affectif.

8 *mars* 1923. — Tout cela est équivoque, parce qu'au fond nous savons mal ce que c'est que *l'idée d'un sentiment*, nous ne sommes même pas bien sûrs qu'une telle idée soit possible. Il me semble, à vrai dire, que l'analogie entre le sentiment et la maladie peut être poussée assez loin et que le diagnostic est possible dans les deux cas sous les mêmes conditions : il suppose la détermination de symptômes ; c'est uniquement grâce à ces points d'appui que la reconnaissance, c'est-à-dire au fond la subsomption est possible. Seulement la difficulté n'est pas complètement résolue : qui dit subsomption dit concept ; je ne puis dire à mon ami : « C'est de l'amour que tu éprouves pour telle personne, et non, comme tu le crois, une amitié respectueuse ou une curiosité désintéressée » qu'à condition de posséder une certaine idée universelle de l'amour. On me dira que ce n'est pas une idée, mais une expérience ; seulement cette distinction est sûrement sans portée : l'expérience fait fonction d'idée aussitôt qu'elle est déliée du contexte particulier qui la fait « mienne ».

Mais ces remarques ne permettent pas d'éliminer complètement l'idée d'un « clavier affectif » ; car il reste possible que je qualifie improprement ma façon de sentir ; que je baptise du nom d'amour ce qui n'est qu'une solide affec-

tion, et il est même impossible *a priori* de concevoir quelles pourraient être les conditions ou les garanties d'infaillibilité en pareille matière ; or il n'y a de sens à parler d'impropriété qu'à condition de supposer quelqu'un de « compétent », qui, éprouvant le même sentiment que j'éprouve moi-même, le désignerait d'un autre nom. Qu'est-ce que la compétence si ce n'est le fait de posséder une collection d'expériences avec les désignations respectives qui conviennent à chacune d'elles ? Si maintenant nous déclarons contradictoire l'idée de ce juge compétent qui viendrait se mettre à ma place pour éprouver ce que j'éprouve, il faudra en conclure tout simplement qu'en ces matières aucune erreur de désignation n'est possible et que n'importe quel sentiment peut être nommé n'importe comment. Mais cette hypothèse est contradictoire puisque le nom est un moyen de communication (de mettre en commun) ; il faudra donc aller plus loin et soutenir que tout sentiment est ineffable et ne saurait légitimement servir de matière à un discours. Un discours sur les sentiments [1] » n'est possible que si l'on postule l'indépendance au moins relative des sentiments par rapport aux sujets qui les éprouvent, si l'on admet qu'un sentiment conserve sa nature même lorsqu'il est dégagé de son contexte individuel : peut-être l'idée de ce sentiment n'est-elle que le sentiment même ainsi libéré, ce serait alors un simple problème psychologique secondaire que celui de savoir comment se présente à la conscience le sentiment ainsi délié. Mais d'autre part on devra reconnaître qu'il devient de plus en plus difficile de savoir de quoi on parle, au fur et à mesure qu'on discourt sur des sentiments qui font davantage corps avec le sujet, et ceci a sûrement des conséquences importantes.

Que peut-on en conclure en ce qui concerne le problème que j'examinais ces jours-ci (distinction entre ce que je ressens et ce que je crois ressentir) ? En quoi consiste exactement la différence entre mon interprétation et celle que donnerait le sujet compétent ? Il faut admettre, je pense, que celui-ci adopterait par rapport au sentiment une position différente de la mienne, une position de *désintéressement* ; peut-être toute erreur repose-t-elle ici sur l'intérêt qu'a le sujet à la commettre ; on rejoindrait par là le freudisme.

Faudrait-il dire que dès qu'on parvient à penser son

1. De même une pathologie n'est possible que dans la mesure où il y a des maladies et non pas seulement des malades.

sentiment, c'est-à-dire à le traiter comme non-sien, à s'en désintéresser, on le saisit dans sa vérité ? Et d'autre part cette indépendance du sentiment par rapport au sujet (et qui seule permet de le penser) est-elle liée à ce que B. appelle sa réalité ? ceci est très important à examiner.

Il convient d'ailleurs de prendre garde à l'ambiguïté du mot indépendance. L'indépendance peut se définir soit par rapport au sujet lui-même, soit par rapport à ses caractéristiques individuelles : il me semble que c'est la seconde alternative qui doit seule être retenue ici.

On ne saurait dès lors confondre indépendance et transcendance. Peut-on aller plus loin dans ce sens et dire qu'un sentiment a d'autant plus de réalité qu'on peut moins le convertir en sa propre idée, le délier de son contexte ? Je ne crois pas que ce soit vrai. L'amour de Romeo pour Juliette lui apparaît à coup sûr comme *amour* ; ce qui est vrai, c'est que le sentiment réel se présente comme essentiellement neuf ; inédit, sans précédent, irréductible à toute expérience antérieure dans laquelle on pourrait l'intégrer.

9 *mars* 1923. — Au fond, je me demande si je ne m'escrime pas sur un lieu commun. Pour reconnaître un sentiment, il faut l'avoir éprouvé sinon directement, spontanément, au moins en imagination. Il reste pourtant, comme je le disais, que cette reconnaissance ne peut s'effectuer que par la détermination de symptômes ; à supposer, ce qui est bien douteux, qu'il existe un sentiment pur, on ne voit pas qu'il puisse donner prise à la reconnaissance. Ceci pourtant serait à examiner de plus près ; mais il n'est pas sûr que la question soit très intéressante.

Ce qui est certain, c'est que cette reconnaissance (et cette désignation) ne sont possibles que dans la mesure où le sentiment est quelque chose qu'on *a*, comme on a un rhume ou une rougeole. Cette observation conduit à penser qu'il peut, qu'il doit y avoir un fond affectif de nous-mêmes qu'il ne nous est pas possible de reconnaître et par là même de caractériser conceptuellement ; bien mieux, d'opposer à nous-mêmes pour le traiter comme objet. On ne voit pas comment le sentiment pourrait ne pas être en quelque sorte tissé dans une étoffe affective sur la trame de laquelle il se détacherait. Mais cette trame se confond en un sens avec moi-même [1], il ne

1. Dans un autre langage on pourrait comparer ce sentiment fondamental à un axe de référence, qui ne peut lui-même être référé à rien ; ceci à reprendre, peut-être.

saurait en exister d'idée. Ou du moins la possibilité de s'en faire une idée est liée à une capacité de déplacement intérieur et comme de métamorphose qui est très peu répandue. Je pense à Proust, en ce moment, chez qui les deux dons sont si manifestement liés.

Ne convient-il pas de penser que plus nous réussissons à convertir les sentiments en idées, c'est-à-dire à les traiter en affections, si l'on peut dire, génériques, mais qui ne tiennent pas à ce qu'il y a de plus individuel dans notre essence — et plus il devient légitime de les considérer comme irréels, comme non-transcendants ? Il se pourrait en d'autres termes, que la réflexion eût le pouvoir d'accomplir sur les sentiments une œuvre à proprement parler destructrice ; il serait vrai de dire que plus elle s'exerce et plus l'affirmation subjectiviste (qui fait le fond de toute épistémologie) tend à se conférer elle-même sa propre justification. Voici exactement ce que je veux dire : l'indépendance relative du sentiment par rapport au sujet qui l'éprouve ne peut être qu'objet de pensée pour le sujet ; celui-ci ne la reconnaît qu'à condition d'adopter en lui-même une certaine attitude d'extériorité en face des sentiments ; mais pour autant qu'il adopte cette attitude, ne les destitue-t-il pas ipso facto de leur transcendance initiale ? Il ne faut pas oublier en effet qu'on ne saurait considérer un sentiment (ou *a fortiori* le lien qui l'unit à la personne) comme entièrement indépendant de la façon dont le sujet l'envisage ; il est impossible de regarder le sentiment comme « ne tenant aucun compte » du jugement que le sujet porte sur lui [1].

En somme qu'est-ce qui se dégage de ces réflexions sinueuses ? et en particulier permettent-elles de répondre à la question initiale — celle de savoir comment il peut se faire que je me trompe sur mes sentiments ? Il me semble que oui. Il faut répondre que des erreurs sur la nature d'un sentiment sont possibles dans la mesure où l'on admet qu'il peut y avoir des *idées des sentiments*, c'est-à-dire qu'un sentiment peut sans altération appréciable être traité comme quelque chose qu'on *a*, que j'*ai*, par exemple, mais que quelqu'un d'autre pourrait *avoir* aussi bien que moi. De ce point de vue il n'y a rien de contradictoire

1. Je me demande d'autre part si la personne ne serait pas entièrement une fiction que nous construisons au fur et à mesure que nous traitons davantage les sentiments comme des choses qu' « on a », que « quelqu'un » a ; et ce serait là la raison pour laquelle il est peut-être impossible de concevoir un rapport entre la personne et un sentiment qui serait considéré comme vraiment fondamental *(stofflich)* ; ce que j'ai appelé *Ur-Gefühl*.

à me substituer à moi-même par la pensée un autre sujet qui, éprouvant le même sentiment que moi, serait capable d'en mieux reconnaître la nature : (il n'y a pas de différence essentielle entre un sentiment et une odeur, par exemple, que tel autre identifierait mieux que moi). Ceci me paraît non seulement acquis, mais vraiment incontestable. En revanche la question de savoir ce qu'on doit penser de la *réalité* d'un sentiment ainsi conçu reste très obscure. Mon hypothèse de ce matin peut se formuler ainsi : lorsque je me distingue moi-même de mes sentiments, lorsque je me pense comme quelqu'un qui *a* ces sentiments, du même coup je destitue ceux-ci de tout caractère ontologique ; ils ne sont plus que « rapportés » à des objets, comme peuvent l'être des perceptions. En somme, ce caractère ontologique n'appartiendrait qu'à une expérience indivisible que la réflexion scinde et mutile.

16 *mars* 1923. — Au fond tout se ramène à la distinction entre ce qu'on *a* et ce qu'on *est*. Seulement il est extraordinairement difficile de l'exprimer sous forme conceptuelle, et il doit cependant être possible de le faire. Ce qu'on *a* présente évidemment une certaine extériorité par rapport à soi. Cette extériorité n'est pourtant pas absolue. En principe ce qu'on *a* ce sont des choses (ou ce qui peut être assimilé à des *choses*, et dans la mesure précise où cette assimilation est possible). Je ne puis *avoir* au sens strict du mot que quelque chose qui possède une existence jusqu'à un certain point indépendante de moi. En d'autres termes, ce que j'ai s'ajoute à moi ; bien plus, le fait d'être possédé par moi s'ajoute à d'autres propriétés, qualités, etc., appartenant à la chose que j'ai. Je n'*ai* que ce dont je peux en quelque manière et dans certaines limites disposer, autrement dit pour autant que je puis être considéré comme une puissance, comme un être doué de pouvoirs. Il n'y a de transmission possible que de ce qu'on a. Si par hasard une puissance est transmissible, il faudra en conclure que cette puissance est par rapport à un moi plus substantiel à peu près ce qu'est mon porte-plume (le porte-plume que *j'ai*) par rapport à cette puissance. Si vraiment la catégorie de l'être est valable, c'est qu'il y a de l'intransmissible dans la réalité.

3 *mai* 1923. — Je relis ma note du 16 mars ; l'idée qui y est exprimée ne me paraît guère critiquable telle quelle. Il faudrait maintenant se demander si cet intransmissible peut être individuel. La question est d'une importance fondamentale, elle n'est pas facile à poser en termes

clairs. Il me paraît certain que si on arrivait à élucider les notions extrêmement confuses qui s'enchevêtrent ici, on parviendrait, sinon à résoudre des problèmes tels que celui de l'hérédité psychologique, au moins à reconnaître dans quelle mesure ils comportent une solution expérimentale, ce qui serait déjà important.

Un premier point est capital : pouvons-nous concevoir une transmission sans véhicule matériel ? (il est clair que lorsque nous parlons d'hérédité psychologique, nous concevons ou nous imaginons plus ou moins explicitement un support matériel des qualités transmises). Il me paraît certain qu'en dernière analyse nous ne le pouvons pas ; et que le cas de la transmission d'un message comportant émission à l'origine et réception à l'arrivée, est typique de ce que nous entendons par transmission (à condition de laisser de côté ce qui s'y rencontre de finalité). S'il en est ainsi, une qualité ne peut être transmise que dans la mesure où elle peut être regardée comme *adhérant* à un élément transmissible, et il est à peine besoin de remarquer combien cette idée d'adhérence est obscure. C'est uniquement au fond dans la mesure où notre entendement l'utilise subrepticement que nous pouvons concevoir la sensation comme transmission. Cette « adhérence » est une sorte d'équivalent plus inintelligible de la transcription et de la retranscription du message.

Il n'y aurait donc d'intransmissible en moi que ce qui ne pourrait en aucune façon être regardé comme l'attribut (la propriété adhérente) d'un support matériel. Cet intransmissible hypothétiquement admis ne saurait d'ailleurs être défini sans contradiction comme ce qui *m'appartient en propre* ; ce qui m'appartient, ce que j'*ai* peut au contraire être transmis.

24 *mai* 1923. — Il faut avant tout résoudre l'éternelle difficulté mentionnée au début de la note du 2 février 1922 : je crois d'ailleurs que les éléments de la solution sont épars dans mes notes de ces trois ou quatre dernières années ; il n'y a qu'à les synthétiser. Quelle valeur attribuer à l'affirmation : ce Toi absolu n'existe pas ? Il ne saurait s'agir, je pense, d'établir que cette affirmation est contradictoire en soi, que la non-existence est incompatible avec le contenu du Toi absolu, mais beaucoup plutôt qu'elle est insignifiante parce que la position enveloppée dans ce : « CE Toi absolu » est elle-même contradictoire ; en sorte que la *non-existence* est prédiquée d'un sujet qui n'est pas vraiment pensé. Il s'agirait en somme d'établir le néant de l'attitude polémique lorsque celle-ci porte

sur ce que j'appellerai, improprement d'ailleurs, le rapport religieux. Ceci est d'une extrême importance ; cela voudrait dire que, dès le moment où l'on adopte une attitude polémique à l'égard de l'objet religieux, celui-ci change de nature.

Ceci se précise en moi : nous partons au fond toujours dans nos discussions métaphysiques d'un symbole visuel ; celui d'un objet qui reste ce qu'il est, qui ne change pas de nature lorsque nous nous éloignons de lui sans cesser de le regarder ; nous admettons même, à tort ou à raison, et sans préciser absolument cette idée, qu'il y a une position optima d'où nous aurons la meilleure vue possible sur cet objet. Ne faut-il pas se résoudre à affirmer que le « rapport religieux » ne peut en aucune façon être regardé comme un objet de ce type ?

Plus concrètement : supposons que je regarde avec un ami un paysage ; et que mon ami me montre à l'horizon ce qu'il croit être une montagne : il pourra se faire que, doué d'une vue meilleure que la sienne, ou simplement mieux renseigné que lui sur la topographie de la région, je lui dise : « *Ta montagne* est un nuage. » Voilà, je pense, la comparaison-type qui est inapplicable au domaine religieux : il me semble que je ne pourrai jamais sans commettre un paralogisme dire à un croyant : « ton Dieu est... un nuage. » Dans le premier cas en effet, il s'agit d'un monde qui nous est commun à mon ami et à moi ; nous parlons de la même chose, et nous occupons par rapport à cette chose des positions rigoureusement comparables (qui ont d'ailleurs *ce caractère capital qu'elles sont échangeables*) et en fait, pour juger correctement je prendrai la place de mon ami, je me mettrai même si possible dans les mêmes conditions optiques que lui (je lui emprunterai sa lorgnette, etc.). Dans l'ordre religieux au contraire, cet échange est par définition même impossible : je ne puis me mettre à la place de mon ami, cela pour bien des raisons dont la plus frappante est qu'il *n'est pas distinct de sa place*, qu'il *est* cette place même (et ceci est tout aussi clair en amour par exemple : je ne puis espérer voir la maîtresse de mon ami par ses yeux à lui sans *devenir* mon ami : et il me sera du même coup impossible d'apprécier cette femme autrement que lui).

Il faut convenir que cette argumentation, si forte soit-elle, laisse notre esprit en proie à une sorte d'irritation liée toujours à la notion même d'existence.

On peut évidemment reprendre ici toutes les argumentations que j'ai développées autrefois sur l'impossibilité

de l'enquête dont, au fond, un athéisme quel qu'il soit se borne à résumer les conclusions (ceci n'est pas de Dieu, cela non plus, et cela pas davantage ; donc,.. etc.) Mais même si on en reconnaît la valeur, une difficulté énorme subsiste : « Nous accordons, dira-t-on, que nous n'avons pas de prise sur la foi comme telle ; mais c'est précisément pour cela qu'elle est à nos yeux quelque chose de résiduel dont nous n'avons pas à tenir compte ; elle n'est pas réfutable, elle n'est *pas même* réfutable, elle est au-dessous du plan où une réfutation est possible, elle est négligeable. Dans notre univers, ce qui n'est pas en état de devenir le bien d'une communauté doit être relégué au sous-sol de la vie humaine, au même titre que ces sensations incommunicables, inexprimables, dont un homme sain doit apprendre à faire toujours plus complètement abstraction. » Il faudrait donc qu'il fût possible, sans attribuer au Toi absolu une objectivité qui ruinerait son essence même, de sauver son existence. Et c'est ici que mes tentatives pour dissocier l'existence et l'objectivité prennent toute leur signification.

L'existence n'est pas un état, et là est la raison pour laquelle il n'y a pas de sens à parler d'un passage de l'inexistence (ou de la possibilité) à l'existence. C'est une autre façon de dire qu'il est impossible de distinguer entre l'existant et l'existence. Mais il faudrait savoir si c'est là plus qu'une formule. Ce que j'ai cru entrevoir, c'est qu'il y a dans l'existence de quoi dissoudre l'objet comme tel : seulement on est tout de suite arrêté par ce qu'il y a de confus dans cette façon même de s'exprimer. L'*existence*... il ne saurait en effet être question de voir en elle une qualité qui entrerait en conflit avec les qualités constitutives de l'objet.

J'ai beau me colleter avec cette idée, je dois avouer qu'elle reste obscure pour moi. Autrefois j'ai identifié l'existant avec le repérable ; mais il faut voir qu'il s'agit là de *repérage sensible*, et non pas seulement d'identification. Ce qui existe doit pouvoir être à la fois donné et identifié. Il faut se reporter ici à mes notes de 1917 ; ces notes exprimaient déjà avec beaucoup de netteté ce qui m'est apparu avec tant de clarté à Sens. Ce que je n'ai peut-être pas suffisamment discerné à cette époque, c'est que le centre, ou si l'on veut l'expérience immédiate d'où partent ces *continus* n'est pas un simple *feeling*, ou plutôt ce *feeling* est lié d'une façon d'ailleurs *impensable* (et cette impensabilité peut sans doute être démontrée, on trouve même les éléments de cette démonstration dans mes

notes) à la représentation d'un objet qui est mon corps : moi ayant conscience de mon corps, c'est-à-dire le saisissant à la fois comme objet (corps) et comme non-objet (mon corps) voilà par rapport à quoi se définit toute existence. Affirmer l'existence d'un être ou d'une chose quelconque, ce serait en somme dire : cet être ou cette chose est de même nature que mon corps et appartient au même monde ; seulement cette homogénéité porte sans doute moins sur l'essence (objective) que sur l'*intimité* enveloppée dans le mot *mien*, *mon* corps. On s'expliquerait par là ce qu'il y a d'indéfinissable dans l'existence — puisque le fait pour mon corps d'être mon corps n'est rien dont je puisse avoir véritablement une idée, rien de conceptualisable. Je dirai qu'il y a dans le fait de *mon corps* quelque chose qui transcende ce qu'on peut appeler sa matérialité, qui ne se réduit à aucune de ses propriétés objectives ; et le monde n'existe pour moi qu'autant que je le pense (le mot est mauvais), que je l'appréhende comme relié à moi par ce même fil qui me lie à mon corps.

A cela se rattache ce fait que le monde n'existe que pour autant que je puis agir sur lui : il n'y a en effet d'action que pour autant que je suis mon corps et cesse de le penser. La non-objectivité de *mon corps* apparaît clairement à l'esprit, dès qu'on se souvient qu'il est de l'essence de l'objet comme tel de ne pas tenir compte de moi : mon corps dans la mesure où il ne tient pas compte de moi m'apparaît comme n'étant pas mon corps.

Ce résumé est très important ; il faut s'il projette quelque clarté sur le problème que je posais hier. Je n'y arriverai que par des détours.

Je me demande en ce moment si la nature de la croyance ne s'éclaire pas à partir de cette théorie de l'existence. La croyance n'est-elle pas toujours l'acte par lequel, enjambant en quelque sorte une des séries continues qui relient mon expérience immédiate à un fait quelconque, je traite ce fait comme s'il m'était donné à la façon dont l'est mon propre corps. Marquer fortement que celui-ci n'est pas objet de croyance : toute croyance se construit sur le modèle de ce qui n'est pas par soi-même une croyance. Mais alors, dira-t-on, toute croyance porterait sur des faits d'ordre matériel ? non, car je puis concevoir des prolongements infinis de l'acte central, des possibilités illimitées de vision, etc. Il est à peine besoin de souligner combien tout cela renforce ce que j'appellerai ma métaphysique sensualiste. Il est trop clair en effet qu'entre

existence et sensation la connexion est aussi étroite que possible. Le lien avec la théorie du *toi* est-il aussi facile à saisir ? il me le semble en ce moment. Partons du *lui*, du *cela* : *cela*, c'est ce dont je parle à quelqu'un d'autre, c'est-à-dire en m'en détournant, ce que je traite en somme, comme ne tenant pas compte de l'acte par lequel je le pense (et je parle ici d'une pensée concrète, détaillée, actuelle) ; je mets en somme l'accent sur l'objectivité, non pas sur l'existence, si par existence on entend ce que j'ai dit plus haut. Traiter un être comme ne tenant pas compte de soi, c'est en quelque manière s'en désintéresser (même si l'on concentre son attention sur cet être) ; c'est là une attitude qui s'oppose au fond à celle qu'implique l'amour. Il faudrait préciser ceci. Traiter un être comme ne tenant pas compte de moi, dans quelle mesure est-ce ne pas tenir compte de lui ? il me semble que la réponse à cette question est très nette ; c'est le traiter comme n'étant pas un *moi*, comme ne possédant pas cette faculté de dépendre de lui-même, de tenir compte de soi qui est à la racine de l'existence. Il y a pourtant là une obscurité : dire de quelqu'un : « Il n'en fera jamais qu'à sa tête », n'est-ce pas, tout en le traitant comme *lui*, lui attribuer cependant cette maîtrise de soi dont je parlais à l'instant ? Je laisse de côté ce point subsidiaire. Il faudrait clairement reconnaître le passage de l'existence à la présence : et je me demande si ce n'est pas par la présence qu'on peut passer de l'existence à la valeur. Ce qui a de la valeur, n'est-ce pas ce qui accroît en nous le sentiment de la présence (qu'on dise qu'il s'agit de la nôtre ou de celle de l'univers — cela n'importe pas). Il y a dans ces réflexions ceci d'essentiel qu'elles semblent rendre possible un passage de la métaphysique à l'éthique : nous vaudrons d'autant moins que notre affirmation de l'existence sera plus restreinte, plus pâle, plus hésitante.

APPENDICE

EXISTENCE ET OBJECTIVITÉ [1]

Quand on observe l'évolution des doctrines métaphysiques depuis un siècle environ, on est frappé de constater combien les philosophes idéalistes s'accordent, en général, à réduire au minimum le rôle de l'existence, de l'*indice existentiel* dans l'économie générale de la connaissance, et cela au profit des déterminations rationnelles de tous ordres — certains diront des *valeurs* — qui confèrent à la pensée un contenu intelligible. L'existence apparaît ainsi comme quelque chose à qui la pensée s'*adosse* peut-être, mais qu'elle tend à coup sûr et par là même à perdre de plus en plus complètement *de vue*. Sans doute pourra-t-on discuter sur la question de savoir si une pareille attitude est effectivement celle de tel ou tel philosophe en particulier : on ne peut nier, croyons-nous, qu'elle se soit de plus en plus nettement définie au cours du dernier siècle, et même que cette position soit enveloppée dans la définition même d'un certain idéalisme. Ce qu'il importe avant tout de remarquer, c'est que plus on mettra l'accent sur l'*objet* comme tel, sur les caractères qui le constituent en tant qu'objet, et sur l'intelligibilité dont il faut qu'il soit lesté pour donner prise au sujet qui lui fait face, plus on sera conduit à laisser au contraire dans l'ombre son aspect — nous ne dirons pas son caractère — existentiel. Ici encore une simple métaphore rend compte, semble-t-il, de la situation logique que l'esprit tend à se créer à lui-même : nous dirons que la pensée confère aux objets, par rapport à soi, une sorte d'*insularité*; l'objet baigne en elle, de même qu'il baigne dans l'espace et peut-être au fond *parce qu'il* baigne dans l'espace ; et, par le fait même que ses adhérences au tréfonds, au *Grund* hypothétique des choses sont selon toute apparence rompues, il apparaît comme abordable de toutes parts. Par là tend à s'instituer entre la pensée et lui une relation, une entente

1. Je reproduis ici avec l'autorisation de M. X. Léon, cet article précédemment paru dans la Revue de Métaphysique et de Morale et où je dégage l'enchaînement de certains thèmes fondamentaux du Journal.

rigoureusement stable et satisfaisante, et sur la base de laquelle la science pourra aisément s'édifier, sans, d'ailleurs, qu'il faille pour cela nécessairement accueillir dans leur détail les thèses criticistes. Ce qui, par contre, sera délibérément laissé de côté, ce sera le mode suivant lequel l'objet est *présent à* celui qui le considère, ou, ce qui revient au même, la mystérieuse puissance d'affirmation de soi grâce à laquelle il se dresse devant un spectateur ; ce sera, plus profondément encore, la question de savoir comment il se peut faire que cet objet ne soit pas seulement un spectacle rationnellement articulé, mais possède aussi le pouvoir d'affecter de mille façons l'être même de celui qui le contemple et le subit. Cette présence sensible de la chose, qui, si elle ne se confond pas avec son existence, apparaît du moins à une réflexion non prévenue comme sa manifestation, sa révélation la plus immédiate : voilà ce qu'une philosophie tournée à la fois vers les idées et vers les objets tendra nécessairement à escamoter. On conçoit donc fort bien que, par delà un semblable idéalisme qui, sans nier l'existence, l'écarte, la repousse à l'infini, puisse s'édifier une thèse plus radicale, d'après laquelle l'existence devra être regardée comme révocable en doute, comme peut-être contradictoire.

Nous voudrions entreprendre de montrer ici en premier lieu qu'il n'y a rien dans l'existence qui soit problématique et qu'un scepticisme qui s'attaque à elle en bloc tend à se détruire lui-même. Douter de l'existence, c'est dire, en effet, qu'il n'y a rien de quoi il puisse être affirmé valablement que *cela* existe. Mais on voit aussitôt que ce doute lui-même suppose une certaine idée de l'existence qu'on hésite à appliquer à quoi que ce soit ; entre cette idée et l'expérience, il semble qu'il n'y ait donc aucun contact assuré ; on ne part pas d'un *ceci* qui existerait à coup sûr pour se demander si *cela* existe aussi[1] : c'est globalement que la puissance d'application de cette idée est mise en doute ; mais comment, dès lors, ne pas être tenté de conclure que cette idée est une *pseudo-idée*, qu'elle n'apporte avec elle aucune lettre de créance, ou encore qu'il la faut jeter au rebut

1. C'est au contraire, de cette dernière façon qu'on procède, en général, quand on s'interroge sur l'existence de Dieu ; Jacques, Pierre, Paul existent ; ceci est traité comme une donnée certaine, irrécusable. Dieu existe-t-il aussi? En ce sens, on pourrait montrer sans paradoxe que les écrivains et les philosophes contemporains qui tendent à dissoudre la croyance à la réalité de Jacques, de Pierre, de Paul frayent peut-être indirectement la voie aux affirmations spécifiquement religieuses.

comme un outil inutilisable ? Nous pensons donc qu'un scepticisme de cette sorte, pour peu qu'il s'approfondisse, se convertit inévitablement en une doctrine négative.

C'est, d'ailleurs, ce qui pourrait être montré autrement. Le doute est toujours la rupture au moins provisoire et reconnue comme telle d'une certaine adhérence ; il est un décollement et ne peut s'exercer par suite que là où la pensée est en présence d'une dualité. Mais, s'il est vrai que l'existence ne peut en aucune façon être regardée comme un prédicat, on ne voit pas que nous soyons ici en face de rien d'analogue. Seule la structure de notre langage nous contraint à nous demander s'il y a *quelque chose* qui possède l'existence : en réalité, existence et chose existante ne peuvent certainement pas être dissociées ; nous sommes en présence d'une synthèse indéfectible, réelle ou non, et sur laquelle le doute ne saurait avoir prise ; il n'y a pas, pourrait-on dire, d'*intervalle*, de *fente* où il puisse insérer sa pointe. L'esprit ne peut donc ici procéder que par décret ; et c'est bien le cas pour les philosophies idéalistes auxquelles nous avons fait allusion ; elles *refusent* d'admettre qu'il y ait lieu de faire usage de l'indice existentiel ; cet usage, elles le proscrivent. Il serait d'ailleurs facile de montrer que des doctrines de cet ordre tendront toujours à substituer les propositions hypothétiques aux propositions catégoriques, à penser le monde sous la forme de la légalité pure : *s'il est vrai* que..., *il est également vrai* que... L'existence apparaît dès lors comme surmontée — ou résorbée — ou peut-être simplement escamotée. Nous ne croyons pas, à la vérité, qu'une telle entreprise soit contradictoire : l'effort pour penser le monde scientifiquement n'est sans doute pas concevable sans un parti pris fondamental de ce genre ; mais nous ne voyons pas non plus comment on peut se dissimuler ce qu'il y a d'étroitement limité et d'artificiel dans ce parti pris même. L'actualité d'une expérience quelconque est traitée de ce point de vue comme devant être immédiatement dépassée, grâce à un démarrage préalable et délibéré de l'esprit qui se doit à lui-même, dès qu'il a pris son élan, d'oublier ce qu'il y avait dans cette actualité d'irréductible, d'apparemment premier, pour n'y plus reconnaître qu'une occasion au fond contingente de déployer ses propres puissances immanentes d'universalité.

Qu'une telle manière de penser se justifie partiellement, et là où il s'agit pour l'esprit de réaliser certaines

fins déterminées, de constituer un corps ou un système de vérités, c'est donc ce que nous nous garderons soigneusement de contester ; mais qu'elle coïncide avec la philosophie, qu'en elle s'épuise l'activité spéculative tout entière, nous ne pouvons, au contraire l'admettre. L'écart toujours grandissant qui se manifeste entre un mode de pensée semblable et l'expérience humaine intégrale saisie dans sa vie palpitante et tragique suffit à nos yeux à révéler son insuffisance ; sans doute, d'ailleurs, les raisons pour lesquelles cette mutilation nous semble inacceptable apparaîtront-elles plus clairement par la suite.

Si la négation de l'existence est un décret, nous optons donc pour le décret inverse, et n'hésitons pas à déclarer que l'existence est d'après nous indubitable. Mais encore faut-il préciser le sens d'une affirmation dont l'ambiguïté saute aux yeux. Ne risquons-nous pas, en effet, de nous heurter au dilemme suivant :

Ou bien il y a *quelque chose* qui existe, quelque chose en particulier, dont on nous invitera à préciser la nature, quelque chose que nous serons tenus de *désigner* ;

Ou bien, ce qui est indubitable, c'est l'existence en général ; et il semble bien *a priori* que ce ne soit là qu'une abstraction vaine et sans doute mythique.

Tel est le premier point sur lequel nous sommes tenus d'apporter des éclaircissements.

La première alternative doit évidemment être écartée pour des raisons que nous avons mentionnées plus haut : parler de quelque chose qui existe, c'est rétablir de façon plus ou moins explicite la notion de l'existence comme prédicat ; au surplus, l'attribution d'un prédicat à un sujet peut toujours soulever un problème ; nous ne voyons pas que le *sceau de l'indubitable* puisse être apposé à une affirmation portant sur l'existence d'une réalité particulière quelle qu'elle puisse être.

Mais la seconde alternative ne nous paraît pas moins ruineuse que la première : que serait-ce que l'existence en général ? Et cette façon même de s'exprimer n'institue-t-elle pas entre le fait d'exister et *ce* qui existe cette dualité même que nous nous refusions à poser ? Il en serait bien ainsi au cas où l'existence en général devrait être regardée comme un concept ; mais c'est précisément, croyons-nous, ce qu'il faut d'abord nier expressément. L'assurance dont nous nous efforçons ici de dégager la nature ne saurait porter sur un caractère abstrait, pas plus, d'ailleurs, que sur un *cela* auquel

ce caractère appartiendrait, mais seulement sur l'indissoluble *unité de l'existence et de l'existant.* Assurance massive et qui, nous l'avons vu, ne saurait se détailler sans péril. Ce qui m'est indubitablement donné, c'est l'expérience confuse et globale du monde en tant qu'existant ; et ce terme même de donné ne convient ici qu'imparfaitement. *Donné* signifie habituellement *présenté à* un sujet ; or, nous ne voudrions ici rien insinuer de tel, pour des motifs que la suite de cette étude mettra, croyons-nous, nettement en lumière. Qu'il nous suffise d'indiquer ici que cette assurance nous apparaît comme *constitutive* de ce qu'on a coutume d'appeler le sujet; elle ne lui est pas *apportée*, *fournie* ; sans elle, il n'est plus rien, il s'évanouit, ou, du moins, se réduit au fantôme logique de lui-même.

On comprend par là l'impossibilité où nous sommes d'introduire dans cette affirmation d'existence une spécification qui ne soit pas arbitraire et par là même ruineuse. Dire *j'existe* ne sera légitime qu'à condition qu'il soit reconnu, au préalable, que le *je* ne signifie pas ici le moi tel qu'on l'entend habituellement ; que ce n'est pas un contenu ou un système psychologique, même réduit à une sorte de minimum ; et il ne saurait être question non plus d'opposer ce *je* existant à quelque chose d'autre qui n'existerait pas.

Nous devons nous déclarer, au point où nous sommes, rigoureusement incapable d'opérer un triage entre ce qui existe et ce qui n'existe pas ; et, provisoirement au moins, mais peut-être aussi pour toujours, la possibilité même d'une pareille discrimination doit nous paraître exclue. L'idée d'un *critère* de l'existence est liée à la notion d'après laquelle l'existence serait un caractère dont une expérience, une enquête ou un raisonnement permet de reconnaître s'il appartient ou non à un certain contenu. Il ne sera donc légitime de dire « *j'existe* » que si *je* est d'abord entendu comme la négation expresse de tout contenu particulier, de tout ce que nous pouvons faire rentrer dans la catégorie du « tel ou tel ».

Seulement on voit aussitôt que le « *j'existe* » ainsi entendu et dégagé de toute acception privative, tend à se confondre avec une affirmation telle que « l'univers existe », l'univers étant bien, lui aussi, la négation de « quelque chose en particulier », sans se réduire pour cela nécessairement à une généralité abstraite.

Nous parvenons donc à cette première conclusion,

qu'à moins de *parier* délibérément contre l'existence, l'esprit se reconnaît muni d'une assurance indubitable portant non pas sur l'existence d'une chose particulière quelle qu'elle soit, non pas même sur l'existence en général, mais sur l'univers existant ; que cette assurance lui est d'ailleurs aussi peu extérieure que possible, encore qu'il ait le singulier pouvoir de la détacher de soi — au risque, il est vrai, de l'ébranler, et même d'en altérer profondément la nature.

Peut-être objectera-t-on que tout cela est à vrai dire bien plutôt posé que démontré ; nous en conviendrons d'autant plus volontiers que l'idée même d'une démonstration portant sur ce primat de l'existence nous paraît radicalement contradictoire. On ne peut guère procéder ici que par réflexion sur des affirmations dont il s'agit d'examiner les *lettres de créance*.

Que l'existence ne puisse être traitée comme un *demonstrandum*, c'est ce qu'on ne peut au surplus manquer d'apercevoir, pour peu que l'on observe qu'elle est première ou qu'elle n'est pas, — mais ne peut en aucun cas être regardée comme réductible, comme dérivée. L'affirmation dont il s'agit ici n'est pas non plus de l'ordre des *principes* qui se retrouvent par voie régressive ; les principes n'ont cours, en effet, que dans le monde *infra* (ou *supra*), — existentiel d'où nous cherchons justement à nous évader. Nous sommes donc ici en présence d'une assurance qui coïncide étroitement, qui fait corps avec la réalité sur laquelle elle porte, réalité massive, globale comme elle-même. Et une fois de plus nous nous voyons contraint de mettre le lecteur en garde contre les termes mêmes dont il nous faut user : il y a, en effet, dans les mots « *porter sur* » quelque chose qui ne saurait convenir ici à la rigueur, et qui ne s'applique qu'au jugement ; celui-ci se pose, en effet, comme *se référant* à un objet distinct de lui et qu'il désigne à la façon d'un index. Mais cette référence même est ici exclue. A cet égard, nous ne nous refuserions pas à admettre que l'assurance fondamentale dont il est ici question fût de l'ordre du sentiment — pourvu qu'il fût explicitement entendu que ce *sentiment* ne peut s'intellectualiser, se convertir en jugement non seulement sans changer de nature, mais sans perdre peut-être toute signification.

Il suit de là que la distinction entre l'idée de l'existence et l'existence elle-même, — impasse où la réflexion philosophique risque à tout moment de se fourvoyer, —

doit être rejetée d'emblée : nous n'y voyons quant à nous qu'une fiction qui prend naissance dans l'acte arbitraire par lequel la pensée prétend transformer en affirmation d'objet ce qui est une connaissance immédiate et une participation.

Il n'y a pas lieu de contester qu'une thèse semblable risque d'apparaître à bien des esprits comme marquant un retour à un dogmatisme pré-critique ; mais nous espérons mettre en lumière ultérieurement les raisons pour lesquelles une accusation de cet ordre nous laisse au fond insensible. Au surplus, le dogmatisme est, d'après nous, bien plutôt une attitude d'esprit qu'une doctrine ; il existe un dogmatisme de la critique, une façon dogmatique d'exclure le dogmatisme qui, par les contradictions internes qu'on y découvre, nous semble rejoindre les modes les plus décidément périmés de la spéculation philosophique. Quelle que soit la valeur d'une discipline qui porte essentiellement sur les conditions et les critères de l'objectivité, nous ne voyons pas ce qui pourrait nous dispenser — et *a fortiori* nous interdire — d'en reconnaître les limites, et de chercher à pénétrer *par delà* l'objectivité (qu'on veuille bien excuser cette mauvaise métaphore spatiale) dans un domaine où la classique relation entre sujet et objet cesse d'être strictement applicable.

Nous en avons sans doute assez dit pour qu'il soit possible de discerner la position que nous serons tenus d'adopter en face du *cogito* cartésien. La réalité que le *cogito* révèle — sans, d'ailleurs, la fonder analytiquement — est d'un ordre tout différent de l'existence dont nous tentons ici non point tant d'*établir* que de *reconnaître*, de constater métaphysiquement la priorité absolue. Le *cogito* nous introduit dans un système d'affirmations dont il garantit la validité ; *il garde le seuil du valable*, et c'est seulement à condition d'identifier le valable et le réel qu'on peut parler, comme on l'a fait si souvent sans prudence, d'une immanence du réel à l'acte de penser. Il ne s'agit d'ailleurs point, bien entendu, de rétablir ici une distinction caduque entre la matière et la forme ; nous accordons sans hésiter que le *cogito* est la négation même de cette distinction, et en quelque sorte l'acte même par lequel elle se supprime. Mais il ne suit sûrement pas de là que le monde objectif dont le *cogito* nous ouvre l'accès coïncide avec celui de l'existence. Le dualisme institué par Kant entre l'objet et la chose en soi, quelques objections qu'il soulève sous

la forme sous laquelle il se présente dans la *Critique*, a du moins eu l'avantage inestimable d'habituer les esprits, depuis plus d'un siècle, à opérer cette indispensable dissociation. Il importe seulement de reconnaître aussi clairement que possible que l'*existant* ne saurait à aucun prix être traité comme un objet *inconnaissable*, c'est-à-dire affranchi des conditions qui définissent précisément un objet comme tel ; l'*existant* a pour caractère essentiel d'occuper par rapport à la pensée une *position* irréductible à celle qui est impliquée dans le fait même de l'objectivité ; et c'est cette *position* que nous devons maintenant nous appliquer à élucider.

Remarquons tout d'abord que l'objet ne peut pas ne pas être conçu par moi comme « quelque chose avec quoi je suis en communication ». La relation entre sujet et objet se présente au premier aspect comme un rapport à deux termes. Seulement, comme l'a vu Royce dans sa dernière philosophie avec une admirable netteté, ce n'est là qu'une apparence, — et cette relation est en réalité triadique. L'*objet* a pour caractéristique d'être *cela de quoi je m'entretiens avec un interlocuteur réel ou idéal* : il est en tiers par rapport à un certain discours que je poursuis avec X... et qui porte sur lui. Il est en ce sens interposé entre moi et moi-même ; et par là se trouve justifié l'emploi du terme un peu surprenant d'*insularité* dont nous avons usé au début de cette étude.

Seulement l'*objet* n'est pas, si l'on peut dire, inerte par rapport à ce discours, à cet entretien ; nous serons en droit de dire que je le questionne et qu'il me répond. Et la force des doctrines idéalistes consistera invariablement, approfondissant la nature de ce dialogue, de cette *dialectique* cachée, à montrer que les révélations qui semblent émaner de l'objet sont étroitement conditionnées par les sollicitations actives, intelligentes que je lui adresse. Ces doctrines, mettant un accent toujours plus décisif sur ce caractère *insulaire* de l'objet, seront appelées à *minimiser* l'apport original que cet objet est susceptible de nous fournir. Et cela s'explique fort bien : car cet apport est proprement impensable dans le système clos que le sujet tend ici à former avec lui-même. Ce sujet sera, cela va sans dire, de plus en plus désindividualisé, toujours plus minutieusement décanté de ses caractères singuliers. Aussi s'explique-t-on qu'un système idéaliste soit inévitablement orienté vers l'affirmation d'une *identité*, si concrète et synthétique soit-elle, et à laquelle tout ce que nous appelons notre expé-

rience ou notre univers devra être regardé comme *intérieur*. Sur cette pente qui mène vers l'identité, on conçoit à vrai dire maint palier d'arrêt ; mais, en présence d'un philosophe qui prétendra se maintenir sur un de ces paliers pour y construire sa demeure, nous ne pourrons jamais nous défendre absolument d'une impression d'arbitraire, bien qu'il ne manque pas de raisons à alléguer en faveur d'une *politique* qui se présente chez tel penseur contemporain comme un véritable opportunisme métaphysique.

En outre— et c'est là à nos yeux l'essentiel — la sensation comme telle apparaîtra inévitablement de ce point de vue comme radicalement et à jamais inintelligible en soi ; on ne pourra guère la traiter que comme l'amorçage (isolément impensable) de l'opération complexe par laquelle l'esprit se confère à lui-même un objet. Or, c'est précisément en adoptant par rapport à la sensation, ou, si l'on veut, au *sentir* une attitude différente qu'on pourra, croyons-nous, établir de façon plus solide et illustrer concrètement la théorie de l'existence dont nous avons cherché à présenter plus haut les premiers rudiments.

* * *

Il existe une façon générale d'interpréter la sensation que nous devrons nous interdire et qui est presque universellement présupposée, non seulement par les philosophes et les savants, mais par le sens commun lui-même. Nous ne pouvons guère nous empêcher de traiter la sensation comme quelque chose qui est émis par X... et capté par un sujet, c'est-à-dire comme ce que, pour la commodité du langage, nous appellerons désormais un message. Une expression comme celle de réceptivité est particulièrement significative à cet égard. Il est très difficile pour l'esprit de s'affranchir de l'idée que ce qui est émis sous une forme peut-être inspécifiable en X..., puis transmis dans des conditions dont on croit à tort ou à raison pouvoir se faire une représentation plus adéquate, est enfin reçu et transcrit par le sujet sentant. Bref, nous sommes tous irrésistiblement portés à admettre que *sentir* c'est une façon pour deux postes de communiquer entre eux. Sans doute cette communication sera conçue différemment suivant qu'on professera ou non une doctrine panpsychiste. Les uns admettront que l'un seulement des postes se saisit

comme tel, ou bien que l'autre n'est point *poste* pour soi et n'est appréhendé sous cette forme que par celui avec lequel il correspond ; les autres, au contraire, seront disposés à croire que l'accord — ou l'analogie — est d'un ordre plus intime encore, et que le poste émetteur possède déjà une conscience, si obscure ou si étrangère à la nôtre qu'elle puisse être, du message qu'elle nous adresse. L'exemple le plus suggestif sera celui d'une odeur, d'un parfum : entre le parterre dont les effluves parviennent jusqu'à moi — et mon organisme, quelque chose a voyagé, quelque chose m'est transmis, que le physicien considérera simplement comme un ébranlement; chacun admet, sans trop s'interroger sur le sens de cette hypothèse, que cet ébranlement une fois communiqué à l'appareil qu'il est propre à impressionner spécifiquement, est *transcrit en langage olfactif* ; par contre, la question restera ouverte de savoir si ce ne serait pas là au fond une *re*-transcription analogue à celle qu'opère le télégraphiste qui reçoit une dépêche, et si, à l'origine même de l'ébranlement, il n'y a pas eu un phénomène analogue à celui dont une conscience est le théâtre ; bref, si ce que j'appelle la fleur ne possède pas une confuse jouissance d'exister, qui, en se communiquant à moi, deviendra parfum. A vrai dire, peut-être cette question doit-elle être regardée comme dénuée de signification philosophique : elle n'est susceptible de recevoir qu'une solution arbitraire, supposant de notre part un choix d'essence au fond poétique. Au contraire, nous sommes tenus de nous demander s'il y a vraiment un sens quelconque à admettre la possibilité d'une transcription ou d'une traduction du *message sensoriel*, quelle que soit, d'ailleurs, l'origine de celui-ci.

Traduire, remarquons-le, c'est, par définition, substituer un certain type de *données* à un autre type de *données*, et nous pouvons même ajouter que ces données, pour que la traduction soit possible, doivent à quelque degré être objet pour l'esprit. Mais, dans le cas qui nous occupe, il est précisément inconcevable que rien de tel puisse avoir lieu. Pour que mon activité traductrice puisse s'exercer, il faut qu'elle porte sur un *donné initial* ; mais l'évènement, que je serais censé transcrire en langage sensoriel, a pour essence même, dans l'hypothèse que nous envisageons, de ne m'être donné en aucune façon. Ce qui nous trompe, c'est la grossière image spatiale dont nous ne pouvons libérer notre

esprit : une confusion se produit entre l'ébranlement communiqué *à* notre organisme et le fait pour cet ébranlement d'être donné *au* sujet. Mais la plus simple réflexion suffit à dissiper cette équivoque. De deux choses l'une, en effet : ou bien on devra reconnaître que cet évènement physique ne m'est donné en aucune façon, qu'il n'est rien pour moi, quelque modification qu'il puisse d'ailleurs entraîner pour mon organisme, et il sera entièrement déraisonnable de supposer qu'une traduction, si mystérieuse soit-elle, puisse convertir cet évènement en donnée ; ou bien on aura recours au terme de *sensations inconscientes* pour permettre de regarder cet évènement comme étant déjà en quelque façon donné ; mais, cette fois encore, les plus dangereux malentendus nous guettent. Ou bien, en effet, on se sera borné à reculer la difficulté, et il faudra rechercher comment cette sensation inconsciente elle-même est possible, ou bien on devra convenir qu'elle est *première*, c'est-à-dire, à la lettre, irréductible ; et, dans ce cas, il ne pourra plus être question de la traiter comme un message capté ; c'est alors l'interprétation qu'on s'efforçait d'appuyer qui s'effondrera d'un coup. Nous ne voyons pas non plus qu'on puisse échapper à ces difficultés en déclarant avec l'auteur d'*Identité et Réalité* que la sensation est irrationnelle : ou plutôt une semblable expression nous paraît foncièrement ambigüe. Il semble qu'irrationnel désigne pour M. Meyerson un passage impossible à effectuer, une sorte de « No thoroughfare ! » Mais nous ne pouvons, quant à nous, accepter cet aveu d'impuissance, cette démission de la pensée devant un fait capital ; dire que la sensation est inintelligible, c'est dire que l'intelligence n'a pas de prise sur la réalité, et qu'elle n'est en dernière analyse qu'une forme sans contenu : comment, dès lors, ne pas chercher à tout prix le moyen de rendre ce passage concevable, et de faire rentrer le sentir lui-même dans un système de pensées ?

On ne manquera pas de discerner la connexion étroite qui relie ces observations générales aux thèses sur l'existence, sur la priorité absolue de l'existence (ou, si l'on veut, de l'existentiel) que nous avons présentées en commençant. Ici et là on est conduit à affirmer un immédiat *pur*, c'est-à-dire par essence même non médiatisable ; et il faut entendre par là une *donnée*, par rapport à laquelle la pensée est hors d'état de prendre le recul nécessaire pour qu'elle cesse d'être *donnée* et paraisse engendrée

ou construite. Cet immédiat pur possède d'autre part ce caractère paradoxal qu'il est *inspécifiable* : ce n'est rien dont on puisse dire que cela est *tel* ou *tel*. Caractère sans nul doute incompatible avec la nature d'un objet quel qu'il soit — puisque, nous l'avons vu, les objets se définissent invariablement en fonction de discours possibles, — mais qui appartient en droit à l'infra-objectif dont nous nous appliquons ici à fonder la réalité. Nous ne nous dissimulons pas ce qu'il y a en apparence d'absurde à traiter comme un caractère la négation même de tout caractère ; mais il faut prendre garde que l'incohérence n'est guère ici que dans des mots : le point sur lequel nous insistons, c'est que l'existence proprement dite est *incaractérisable*. Et ceci veut dire non point qu'elle est *indéterminée*, mais que *l'esprit ne peut sans contradiction adopter en face d'elle l'attitude requise pour carctériser quelque chose*. Elle est donc aussi peu assimilable que possible à un sujet dépouillé de ses prédicats : ce sujet n'étant au fond qu'un schème abstrait et préalable des spécifications ultérieures qui lui conféreront seules une réalité, une nature.

Nous voudrions, avant de pousser plus avant nos investigations, former un faisceau des premiers résultats auxquels nous ont conduits les discussions précédentes.

En tant que ma réflexion métaphysique s'exerce, je m'apparais à moi-même comme un être (X) qui s'interroge sur sa propre existence. En moi prend — ou paraît prendre — place un débat intérieur qui semble me diviser d'avec ma propre existence, en me contraignant à mettre celle-ci en question, comme celle, d'ailleurs, de quoi que ce soit au monde. Mais le sens même de cette controverse n'est pas clair. Douter si quelque chose existe — ou possède l'existence, — c'est *en apparence* poser celle-ci comme indubitable en soi (qu'elle puisse ou non être légitimement *attribuée*), c'est la regarder comme un prédicat doué d'une puissance d'application problématique, peut-être même égale à 0. On voit sans peine qu'une telle position est intenable. Un prédicat qui n'est le prédicat de rien se détruit lui-même. Dès lors le sens même du débat se transforme ; il portera sur la légitimité du jugement d'existence et ne pourra se clore négativement que si l'on prend parti pour un monisme de la valeur ou du valable. Mais, à supposer même qu'un monisme de ce genre puisse être édifié sans contradiction, il est certain qu'il demeure

relatif à un décret, à une option de l'esprit. Or, quand je m'interroge sur l'existence — que ce soit ou non la mienne — je suis au contraire en quête de ce qu'on pourrait appeler une réponse absolue : une solution qui supprime la question même en la destituant de sa signification initiale ne saurait m'apparaître que comme un leurre. Quand je me demande à quel titre ou en quelle mesure j'existe, c'est seulement parce que je présuppose un monde existant, quelle qu'en puisse être, d'ailleurs, la structure. On ne me répond point en m'objectant qu'à vrai dire il n'y a pas de sens à dire de quoi que ce soit : cela existe. Entre les deux positions philosophiques extrêmes qui consistent l'une à rejeter l'existence, l'autre à la marquer, au contraire, du sceau de l'indubitable, nous pensons donc qu'aucune hésitation n'est possible. Ce n'est pas parce que, dans *certaines limites*, la question de l'existence peut être éludée, ou même cesse de présenter une signification intelligible, qu'on peut raisonnablement espérer la supprimer *une fois pour toutes*. Seulement l'existence dont il convient selon nous de reconnaître le primat — et cela par un acte de véritable *humilité spirituelle* — cette existence qui fait corps avec l'existant ne saurait être affirmée d'aucune chose particulière et désignable, fût-ce le moi ; et l'on ne saurait déployer trop de prudence dans le choix des formules destinées à traduire ce qui est moins une immanence abstraite, qu'une *présence effective*. Présence qui n'est, à vrai dire, ni celle de quelque chose ni celle de quelqu'un, et c'est là ce qu'exprimeraient peut-être, au moins indirectement, les mots *présence absolue*. Nous n'aurons donc même pas la ressource de dire que l'univers m'est présent à moi-même : car ce serait encore là réintroduire une dualité, une distinction de sujet et d'objet dans ce qui doit en principe n'en comporter aucune. C'est sans doute l'évocation du pur sentir entendu comme une résonance intérieure qui permet le mieux, non pas de se figurer imaginativement, mais comme d'imiter mentalement cette présence ainsi définie, qui *sous-tend* l'intégralité de notre expérience, de toute expérience quelle qu'elle soit.

Mais, demandera-t-on, à quoi bon s'encombrer d'un appareil métaphysique aussi pesant ? Pourquoi cette ontologie surannée ? Il faut répondre, croyons-nous, que, sous peine de devoir abdiquer devant la sensation, c'est-à-dire, au fond, devant elle-même, la pensée est tenue de chercher dans cette direction l'issue qu'une philoso-

phie exclusivement critique lui refuse : il faut, pour que la sensation apparaisse en quelque façon intelligible, que l'esprit réussisse à s'établir d'emblée dans un univers qui ne soit pas un monde d'idées. S'il est possible de prouver, comme nous le croyons, qu'elle n'est pas susceptible d'être conçue comme un message, comme une communication entre des postes distincts, il faut donc qu'elle soit une participation immédiate de ce que nous nommons habituellement le sujet à une ambiance de laquelle nulle frontière véritable ne le sépare. Et l'on peut montrer, d'autre part, que ce même postulat initial permet de rendre compte de l'existence d'un corps apparaissant au sujet comme le *sien*. C'est sur ce point qu'il nous faut maintenant insister.

* * *

Pour autant que je me regarde comme entretenant des communications avec des objets, ou, si l'on veut, des *choses* distinctes de moi, il est tout naturel que mon corps m'apparaisse comme interposé entre ces choses et moi, plus précisément qu'il se présente à moi comme l'instrument par excellence dont je me sers à la fois pour recevoir et pour émettre des messages (qui peuvent, au reste, fort bien se réduire à n'être que de simples signes ; dans un monde constitué ou du moins jalonné par des postes en relations les uns avec les autres, *mon* corps fait office, de même que les autres corps, d'appareil de signalisation). Mais cette interprétation si simple, si séduisante, soulève, lorsqu'elle est érigée en absolu, d'insurmontables difficultés.

En premier lieu, l'idée même d'interposition est en soi fort obscure : une chose peut être interposée entre deux choses, ou, plus exactement, un terme peut être intercalé entre deux termes : mais ici ce schème logique demeure-t-il applicable ? Lorsque je dis que mon corps est interposé entre moi et les choses, je n'exprime qu'une pseudo-idée : car ce que j'appelle *moi* ne peut en aucune façon être assimilé à une chose ou à un terme. Certes, il m'est loisible de dire que mon corps est interposé entre un corps A qui l'affecte et un corps R sur lequel il réagit : mais que devient ici le moi, le sujet ? Il semble se *retirer dans une sphère indéterminée d'où il contemple* — sans exister pour lui-même — *les jeux anonymes du mécanisme universel.*

Si, maintenant, je m'attache à la représentation pure-

ment instrumentaliste de ce que je nomme mon corps, je me heurterai à des obstacles plus sérieux encore. Remarquons tout d'abord que l'expression « Je me sers de mon corps » laisse subsister entre elle et l'expérience confuse et riche qu'elle prétend traduire une marge fort étendue. Il y a dans la conscience que j'ai de mon corps, de mes rapports avec mon corps, quelque chose que cette affirmation ne *rend* pas, d'où cette protestation presque impossible à réprimer : « Je ne me *sers pas de mon corps*, je *suis* mon corps ». En d'autres termes, quelque chose nie en moi l'extériorité de mon corps par rapport à moi-même qui est impliquée dans la notion purement instrumentaliste du corps ; et nous croyons que le matérialisme est un effort — d'ailleurs malheureux — pour organiser cette protestation, pour la transformer en système, en doctrine positive. Il existe à cet égard une connexion instructive entre le matérialisme et le sensualisme : tous deux traduisent une même réaction de défense de la pensée, dont toute philosophie idéaliste est tenue de reconnaître l'absolue légitimité.

Nous ne saurions, en effet, nous contenter de noter le malaise avec lequel l'esprit accueille les formules instrumentalistes : il s'agit de considérer comment celui-ci peut se justifier rationnellement ; une analyse toute semblable à celle à laquelle nous avons soumis l'idée de message nous permettra d'y parvenir.

Lorsque j'use d'un outil quelconque, je me borne en réalité à prolonger et à spécialiser une manière de faire qui appartient déjà à mon corps (que ce soit à mes membres ou à mes sens). Ceci n'est pas moins clair pour une bêche ou un marteau que pour un télescope ou un microphone. L'instrument n'est pas seulement *relatif* à mon corps, il y a entre eux une profonde communauté de nature. Mais puis-je, dans ces conditions, traiter le corps instrumentiste lui-même comme un instrument ? *De quoi* ce corps sera-t-il l'instrument ? Dès que nous cherchons à serrer de près le sens de cette question, nous découvrons qu'il nous faut imaginer une *âme physique* munie de pouvoirs, de facultés dont les dispositifs mécaniques auxquels mon corps semble se réduire ne seront que des prolongements ou des transpositions. Mais comment ne pas se méfier d'une notion aussi hybride ? En réalité :

Ou bien nous serons condamnés à remonter sans fin d'instrument physique en instrumentiste physique ;

Ou bien nous nous arrêterons arbitrairement dans

cette série régressive et admettrons qu'un instrument peut être utilisé (comment ?) par un principe (?) d'une nature toute différente de lui ; ceci reviendra à dire qu'un instrument peut être n'être l'instrument de rien.

Par là se trouve justifiée au moins indirectement la répugnance que j'éprouve à regarder mon corps comme « quelque chose de quoi je me sers ». Je sens confusément que c'est encore mon corps qui se sert de mon corps, que je suis engagé ici dans un chemin sans issue.

Nous croyons que ce que nous appellerons une *médiation instrumentale* n'est concevable qu'au sein d'un monde d'objets, entre des corps dont aucun ne sera regardé comme *mon corps*, c'est-à-dire comme affecté de cet indice spécial qui le soustrait partiellement à l'ordre de ce dont on peut discourir avec autrui ou avec soi-même.

Ainsi, dans la mesure où je parlerai de mon corps comme d'un instrument, je le traiterai comme un objet c'est-à-dire comme *non-mien ;* j'adopterai par rapport à lui la position d'*une tierce personne*, et la définition que j'en pourrai donner sera liée à la *désincarnation idéale* à laquelle j'aurai dû procéder au préalable, et à l'acte par lequel j'aurai délégué à une sorte de *double* fictif le « pouvoir » d'utiliser cet instrument. Pour autant que j'agis, je m'identifie à ce double qui recouvre ainsi la réalité dont, en me détachant de lui, je l'avais dépouillé : et par là se recrée l'unité que l'analyse avait brisée et à laquelle elle avait substitué la dualité de l'instrumentiste et de l'instrument.

C'est ainsi que le rôle de la réflexion — qu'elle s'exerce sur le *sentir* ou sur l'*agir* — consiste non point à morceler, à démembrer, mais, tout au contraire, à rétablir dans sa continuité le tissu vivant qu'une analyse imprudente avait disjoint.

On nous reprochera sans doute de substituer à une solution peut-être imparfaite, mais claire, l'énoncé ininintelligible d'un problème. Mais nous devrons procéder ici comme nous l'avons fait pour l'existence, et nous demander si la pensée ne commet pas un abus dialectique en posant un problème là où il n'y a rien et ne peut rien y avoir de problématique. Voici ce que nous voulons dire : pour autant que je considère mon corps soit dans ses rapports avec les autres corps, soit dans sa structure propre, je suis en présence de quelque chose qui est essentiellement matière à problème et par là même objet de connaissance possible, en raison même du *déta-*

chement d'avec moi auquel j'ai procédé pour isoler et définir cet ensemble de termes. Dans la mesure où mon corps se prête à ce traitement, il se transforme bien en objet ; mais en l'y soumettant je cesse précisément de le regarder comme *mon corps*, je lui retire cette priorité absolue en vertu de laquelle *mon corps* se pose comme le répère ou le centre par rapport auquel s'ordonne mon expérience, mon univers. Il ne devient donc matière à problème que dans des conditions telles que le problème même qu'on prétendait poser perd toute signification. Celui-ci consiste en effet à se demander comment mon corps est relié à l'X dont il est le corps ; c'est uniquement par une sorte de sympathie mentale, en m'identifiant à la personnalité des autres que je puis ou crois pouvoir le poser en termes universels. Il n'a en réalité de sens que pour *moi* (un *moi* que je puis à volonté réduire ou dilater). Mais, d'autre part, c'est précisément pour moi — et pour mon corps — que ce problème ne peut être posé sans contradiction.

Ce point est particulièrement délicat, et nous croyons nécessaire d'y insister. Reprenons la formule ci-dessus pour en mettre en évidence le caractère contradictoire : comment *mon corps* est-il relié (= quelle relation l'unit à l'X *duquel* il est le corps) ? Mais précisément ce rapport que traduit ici le génitif *duquel* est formellement nié par les mots *mon corps*. Dire *mon corps*, c'est refuser de l'attribuer *à tel ou tel*. Ceci doit sembler d'abord outrageusement paradoxal : au lieu de dire mon corps, ne puis-je pas me nommer, désigner *celui* à qui ce corps appartient[1] ? Mais nous soutenons précisément que, par cette opération qui logiquement se présente comme la substitution d'un terme à un terme équivalent, je passe d'un ordre donné dans un ordre irréductiblement différent. Quand je pense *mon corps* (et non pas celui d'une autre personne à laquelle je donne mon nom), je suis dans une certaine situation dont il devient impossible de rendre compte aussitôt que je lui substitue l'idée d'une relation entre des termes hypothétiquement dissociés : en opérant cette substitution, je me place en effet dans des conditions rigoureusement incompatibles avec l'état initial qu'il s'agissait pourtant d'*expliquer*.

Nous nous proposons, pour élucider plus complète-

1. Il va sans dire que toute cette discussion porte aussi sur l'*ici* et sur le *maintenant* (eccéité spatiale et temporelle) ; nous pensons que, à prendre les choses à la rigueur et métaphysiquement, il n'est pas possible de substituer à ces termes des désignations qui les médiatisent.

ment le sens de ce paradoxe, de *rayonner* autour de lui afin d'en mieux faire apparaître l'importance.

Lorsque je traite mon corps comme un terme qui est dans une certaine relation avec *ce* dont il est le corps, je méconnais les conditions qui permettent de définir un terme en général : n'est en effet susceptible de faire fonction de terme pour l'esprit que ce qui peut être appréhendé grâce à un acte de discrimination attentive. Or il n'en est ainsi de *mon corps* que si ma pensée, se retirant pour ainsi dire de lui et prenant du recul, le considère comme un objet parmi d'autres objets : mais, en procédant de la sorte, j'opère comme si j'oubliais que ce corps est *mien*; je me désincarne idéalement, pour reprendre l'expression dont nous avons usé plus haut. Si, au contraire, je réintègre mon corps, celui-ci cesse de m'apparaître comme un terme possible, comme un objet de discours. Mais penser *mon corps* c'est manifestement éclairer cet acte de reprise de possession, cette *réincarnation* ; c'est rétablir en connaissance de cause l'état d'indivision qu'une réflexion élémentaire avait rompu.

Aussi faut-il sans doute généraliser le résultat auquel nous étions parvenus en critiquant l'interprétation instrumentaliste du corps. Quelle que soit la relation que je prétendrai instituer entre moi-même et mon corps, j'aboutirai à une erreur, ou, plus exactement, je parlerai en fait d'autre chose que ce dont il me semblera que je parle ; car si, vraiment, je récupère mentalement tout ce qui est impliqué dans « mon corps », il cesse d'être un terme extérieur à un autre terme X qui serait moi-même.

Pourtant, dira-t-on, voilà quelqu'un qui passe, qui m'est donné sous l'aspect d'un certain corps organisé duquel une connaissance objective est possible ; je ne puis pas me dispenser d'admettre que cette personne P a une nature psychologique, qu'elle constitue un certain système mental en voie de développement dans le temps. Entre ce système mental et ce système physique comment n'y aurait-il pas une relation X, quelle qu'elle puisse être, d'ailleurs ? Comment, enfin, raisonnant par analogie, ne conclurais-je pas que je dois apparaître, moi aussi, à autrui comme un certain système physique relié à un certain système mental et que la relation qui existe dans le premier cas doit aussi exister dans le mien ? Ce raisonnement ne peut manquer au premier abord de paraître décisif.

Peut-être n'est-ce là cependant qu'une illusion : que

puis-je vouloir dire au juste quand je prétends que je ne puis m'empêcher d'attribuer à P un certain système mental ? Ce système, on ne saurait assez y insister, n'est pas objet d'expérience possible au sens où l'est une portion π quelconque de son corps. Rien en lui ne peut être, à proprement parler, objet pour moi. Ce qui peut seulement arriver, c'est que certaines conditions matérielles se produisent qui me permettront de *sympathiser* avec P, d'épouser son devenir intérieur. Mais, dans cette mesure, je m'identifierai, si fallacieusement ou si partiellement que ce puisse être, à P. Je cesserai donc d'occuper par rapport au système mental de P la position *extérieure* dans laquelle je me maintiendrai au contraire par rapport à son corps ; et ce ne sera qu'en vertu d'une illusion que je pourrai m'imaginer qu'il en est autrement. Donc :

Ou bien ce système mental se découvrira à moi, et cela voudra dire que je suis pour un instant devenu P, que le corps de P est idéalement devenu *mon corps* ;

Ou bien celui-ci continuera à être pour moi « cet autre corps », cet objet repéré dans l'espace et situé de telle manière par rapport à « mon corps à moi », mais dans ce cas, le système mental de P restera entièrement clos, inaccessible pour moi.

Sans doute, pratiquement, nous nous imaginons qu'il n'en est pas ainsi ; nous nous construisons une certaine idée du système mental de P, qui reste, comme nous disons, « en nous » (c'est-à-dire que nous la traitons comme une pièce de notre vie psychologique), mais cette idée n'étant pas P, ne coïncidant en aucune façon avec la réalité mentale de P, nous ne pouvons nous interroger sans absurdité sur la relation qui l'unit au corps de P. Le problème des rapports de l'âme et du corps de P ne se pose donc que si je *stationne*, pour ainsi dire, dans une région intermédiaire, une sorte d'intermonde où il est précisément impossible de s'installer sans contradiction et qui ne devrait être pour la pensée qu'un lieu de passage. Dès le moment où j'ai atteint la réalité mentale de P (à supposer que ceci soit possible, comme pour notre part nous le croyons), où je me suis identifié à elle, il *ne peut plus* être question de poser ce problème qui, d'autre part, ne pouvait pas se poser non plus *avant que* j'eusse fait le voyage mental qui m'a mené de moi-même en P.

Cette analyse aurait d'ailleurs besoin d'être complétée de la manière suivante : je ne me contente pas de

me former une idée (une sorte d'effigie mentale) des *autres* : par une sorte de choc en retour, j'en viens à exécuter sur moi-même une opération analogue, j'établis une notice de moi-même semblable à celle à laquelle P tend à se réduire pour moi : c'est cette notice animée que j'appelle mon âme, ma réalité spirituelle ; elle tend dès lors à se transformer en un personnage : et c'est sur les rapports de ce personnage mythique avec mon corps (lui-même détaché de moi, comme nous l'avons indiqué plus haut) que, pseudo-philosophe, j'entreprends — bien en vain — de réfléchir.

Cet ensemble de discussions nous amène à faire une distinction générale et très importante entre les données susceptibles de fournir la matière d'un problème, données qui sont par là même objectives — et celles sur *lesquelles il faut que l'esprit s'appuie* pour poser un problème quelconque : il est impossible de traiter celles-ci comme problématiques sans tomber dans les pires contradictions. La sensation (= le fait de sentir, de participer à un univers qui en m'affectant me crée) et aussi le lien intellectuellement indéfectible qui m'unit à ce que j'appelle mon corps constituent des données de ce deuxième type : et il n'est pas difficile d'apercevoir que, selon toute vraisemblance, elles se confondent au sein de l'existence telle que nous l'avons, au début de cette étude, non point définie, mais *reconnue*.

Ce qu'on appelle communément — mais improprement — l'union de l'âme et du corps semble donc devoir être considéré comme une forme métaphysique de l'ecceité ; elle est, comme celle-ci, un indivisible sur quoi la réflexion ne peut mordre : et ceci ne veut naturellement pas dire qu'elle soit *inconnaissable*, ce qui reviendrait à supposer qu'elle recouvre un mécanisme dont le secret nous échappe.

Ici encore, cependant, il est difficile de nier que nous paraissions aller à l'encontre non seulement des données du sens commun, mais encore des résultats séculaires de l'analyse philosophique.

J'ai l'idée d'un mouvement à accomplir, j'exécute ensuite ce mouvement : comment nier qu'il doive y avoir une relation X, quelle qu'elle puisse être, entre cette idée et ce mouvement ? Mais, en réalité, nous nous laissons tromper ici par les mots. Ce que j'appelle l'idée de lever le bras n'est que la schématisation abstraite d'une certaine attitude que je ne peux pas réellement penser ou me représenter, mais seulement adopter,

reproduire mentalement. Seulement puis-je, lorsque je me suis placé dans cette situation, continuer à considérer du dehors, à traiter comme objet l'acte de lever le bras ? Oui, sans doute : mais le caractère bâtard, hybride d'une telle position saute aux yeux. Pour autant que je m'identifie à celui qui « pense à lever le bras », ce bras doit m'apparaître comme le mien ; autrement, il n'y a aucun sens à déclarer que c'est la même personne qui a l'*idée de lever le bras* et qui *le lève en effet*. Tout se réduit donc à la question : Comment vais-je lever le bras ? Seulement cette question, si elle n'est posée en termes purement physiques, objectifs, cesse d'être un problème : car il n'y a problème que là où un certain contenu est délié du contexte qui l'unit au *je*. Or, ici, il m'a fallu au contraire rétablir ce contact. Il n'y a donc pas de science possible du passage qui mène de l'idée à l'acte, ou plutôt de ce que — par une transposition vicieuse, bien que, sans doute, inévitable — nous croyons nous représenter comme une communication entre des sphères distinctes.

INDEX

INDEX [1]

ABSOLU :
une conception absolutiste de l'univers est-elle présupposée par la théorie idéaliste de l'intelligibilité ? p. 115.

ACTUALITÉ :
la pensée religieuse se meut dans l'actuel, p. 82, 229, 258.

AMBIANCE :
idée d'une ambiance spirituelle, p. 245 et suiv.
je suis mon ambiance, p. 252, 268.

AME :
relation de l'âme aux idées, p. 120 et suiv.
problème des rapports de l'âme et du corps, p. 123 et suiv., 241 et suiv., 253.
l'âme comme ce pour quoi l'on prie, p. 197.
possibilité métaphysique de l'âme, p. 262.
l'âme comme enjeu, p. 282.

AMOUR :
rapports de l'amour et de la foi, p. 58, 218.
l'amour comme négation de l'essence, p. 64.
l'amour ne porte que sur l'unique, p. 135.
l'amour comme changement de centre, p. 217, 228.
l'amour porte-t-il sur l'être ou sur l'idée de l'être ? p. 218, 226.
une explication de l'amour est-elle pensable ? p. 227.
impossibilité de penser l'amour du point de vue épistémologique, p. 294.

APPARENCE :
le dualisme de l'apparence et de la réalité relatif au mouvement de l'esprit, p. 12 et suiv.

A PRIORITÉ :
en quel sens est-il vrai ou faux de dire d'une idée qu'elle est *a priori* ? p. 5.

ATHÉISME :
impossibilité de fonder l'athéisme sur une philosophie de la nature, p. 98.
l'athéisme comme théodicée retournée, p. 132.
il implique l'idée d'une compétence portant sur l'être, p. 222 ; cf. *Justification*, *Dieu*, *Toi*.

ATTENTION :
conditions métaphysiques de l'attention, p. 237, 242.

AUSSI :
critique de la catégorie de l'*aussi*, p. 94.

AVANTAGE :
nullité métaphysique de l'idée d'avantage, p. 205.

AVEC :
la relation *avec* implique une unité sentie, p. 169.

AVENIR :
l'avenir est-il préformé dans le présent ? p. 190.
l'avenir échappe à la dialec-

1. Cet index qui ne prétend nullement être complet a pour unique objet d'orienter le lecteur, et de l'aider à dégager certaines connexions entre les motifs essentiels du Journal.

tique, p. 194 ; cf. *Prédiction, Voyance*, etc.

Avoir :
distinction entre ce que j'ai et ce que je suis, p. 301 ; cf. *Part, Etre.*

Bonheur :
impossibilité d'une technique du bonheur, p. 204.
le bonheur comme présence de soi-même à soi-même, p. 280; cf. *Satisfaction.*

Ceci :
le *ceci* comme condition préalable de l'objectivité, p. 240 ; cf. *Qualité, Existence*, etc.

Charme :
le charme comme présence de la personne autour de ce qu'elle fait et de ce qu'elle dit, p. 291.

Chose : cf. *Prédicats, Corps, etc.*

Chute :
la chute comme acte par lequel la liberté se nie, p. 70.

Cogito :
le cogito comme acte par lequel la liberté se pose, p. 32.
passage du cogito à Dieu, p. 37.
comment le cogito peut-il se transcender lui-même, p. 42 et suiv.

Communauté :
cf. *Invocation, Avec, Intimité.*

Communication :
comment des consciences peuvent-elles communiquer ? p. 133 ; cf. *Sensation, Présence, Intimité*, etc.

Communion :
la communion opposée à la transmission, p. 162.

Conservation :
qu'est-ce que se conserver ? p. 130.
la conservation implique la position d'une valeur, p. 147-148.
conservation des souvenirs, p. 149.

Contrainte :
contrainte idéale et contrainte physique, p. 100 et suiv.

Conversion :
Comment la conversion peut-elle être pensée ? p. 51 et suiv.

Corps :
double mode d'existence du corps, p. 20.
la notion du corps n'est pas univoque, p. 124.
à quelles conditions peut-on penser une réalité du corps ? p. 125.
le corps comme matérialisation, p. 130.
idée d'une réalité psychique du corps, p. 186.
en quel sens suis-je mon corps ? p. 236, 252.
double relation entre mon corps et moi-même, p. 237.
contradictions enveloppées dans la représentation instrumentaliste du corps, p. 239.
mon corps comme existant-type, p. 261 ; cf. *Ame, Existence*, etc.

Création :
à quelles conditions puis-je me penser comme créé ? p. 6.

Croyance :
on ne peut questionner sur la croyance, p. 153 ; cf. *Foi.*

Culpabilité :
la culpabilité implique-t-elle une ignorance ou une erreur ? p. 210 et suiv.

Date :
l'idée de date corrélative de celle d'événement, p. 265.

Désactualisation :
désactualisation présupposée par la voyance, p. 263.

Devenir :
le devenir comme improvisation, p. 191 ; cf. *Temps, Avenir, Evénement, Prédiction*, etc.

Dialectique :
la dialectique comme progrès d'une réflexion qui transcende ses positions successives, p. 12 et suiv.
à quelles conditions la dialectique est-elle possible ? p. 139.

la dialectique se meut en deçà de l'existence, p. 261 ; cf. *Existence, Intelligibilité, Réponse*, etc.

DIEU :
dialectique de l'existence divine, p. 32 et suiv.
le problème de l'existence de Dieu contradictoire dans ses termes, p. 33 et suiv.
Dieu comme puissance, p. 35 et suiv.
Dieu comme réalité de la foi, p. 40.
illégitimité de tout jugement sur Dieu, p. 64.
Dieu comme Toi absolu, p. 137, 155, 254 et suiv.
le monde peut-il être pensé comme étant objet pour Dieu ? p. 224.
impossibilité de traiter Dieu comme hypothèse, p. 225.
jugement sur Dieu et jugement sur soi, p. 232 et suiv.
impossibilité d'une critériologie de la volonté divine, p. 259, 264.

DIVINATION :
cf. *Prédiction, Psychométrie, Voyance.*

DONNÉ :
le donné par opposition au vécu, p. 164.

DOUTE :
valeur spirituelle du doute métaphysique, p. 95-96.

EGLISE :
fonction critériologique de l'Église, p. 52.

EGOÏSME :
l'égoïsme distinct de l'amour de soi, p. 197.

EMOTION :
l'émotion comme action rentrée, p. 135.
l'émotion comme « sortie » du moi, p. 172 ; cf. *Inconscient.*

ENNUI :
connexion entre le problème de l'ennui et le problème du temps, p. 230.

ENQUÊTE :
impossibilité de l'enquête en métaphysique, p. 283.

ENTENDEMENT :
l'entendement comme terrain de rencontre des questions et des réponses, p. 140.

EPREUVE :
la vie comme épreuve, p. 179.
l'épreuve pensée en fonction du Toi, p. 197 et suiv.
l'épreuve implique le jugement de soi sur soi, p. 228.

ESPÉRANCE :
l'espérance traduit ce fait que rien n'est acquis pour une âme religieuse, p. 258-259.

ESPRIT :
l'esprit comme suppression active de l'extériorité, p. 102.
l'esprit comme fin qui se veut elle-même, p. 120.
impossibilité de poser le problème de l'origine de l'esprit, p. 121.

ETENDUE :
problème des rapports de l'étendue et de la pensée, p. 112 et suiv.

ETERNITÉ :
éternité et valeur, p. 150 et suiv.
l'éternité comme acte d'attention unique à l'univers, p. 230 ; cf. *Etre.*

ETRE :
l'être est immanent à la pensée aimante, p. 161.
qu'est-ce qu'affirmer l'être ? p. 173, 178.
l'être comme attente comblée, p. 177, 202.
l'être comme ce qui résiste à l'épreuve de la vie, p. 178, 180.
identité du problème de l'être et du problème du salut, p. 180.
sens de la question : que suis-je ? p. 242, 267 ; cf. *Plein, Métaphysique, Avoir*, etc.

ÉVALUATION :
toute évaluation se réfère à un échange possible, p. 135.

Événement :
l'événement comme tel ne peut être *vu*, p. 265.
que veut-on dire quand on parle d'un événement qui arrive ? p. 285.
Évocation :
à quelles conditions l'évocation d'un être est-elle possible ? p. 186.
Existence :
l'existence comme position d'un contenu dans un rapport déterminé avec mon état de conscience actuel, p. 15 et suiv.
existence et prédication, p. 156.
le jugement d'existence implique une rupture avec l'attitude dialectique, p. 261.
existence et objectivité ; théorie métaphysique de l'existence, p. 265, 273, 305.
Expérience :
idée de l'expérience-limite, p. 25 et suiv.
expérience et raison, p. 75 et suiv.
l'expérience comme réalisation de l'esprit, p. 102 et suiv.
l'essentiel de l'expérience ne consiste pas à apprendre, p. 176.
la distinction de sujet et de l'objet inadéquate à l'expérience, p. 278.
en quel sens l'expérience peut-elle être récusée ?, p. 285.
Fidéisme :
critique du fidéisme, p. 85.
Fini :
critique de la notion d'idéalité du fini, p. 92.
Foi :
la foi transcendante au savoir, p. 33 et suiv.
la foi comme mode d'affirmation, p. 39.
la foi comme acte par lequel l'esprit se fait esprit, p. 45.
dans quelle mesure peut-on penser la foi sans la nier ? p. 68 et suiv.
relation entre la foi et la volonté. p. 182-184, 216.
la foi comme puissance d'adhésion à l'être, p. 228.
connexion entre la foi et la charité, p. 275.
Formalisme :
idée d'un formalisme de l'individuel, p. 40.
Grace :
la grâce comme condition d'une négation effective de la réflexion, p. 51, 70.
comment peut-on penser la grâce ? p. 53, 57.
la grâce transcende les catégories de la modalité, p. 54.
la grâce comme négation des « conditions normales de l'expérience », p. 232.
Histoire :
l'histoire religieuse comme histoire à laquelle on croit, p. 75.
le point de vue de l'historien excentrique par rapport au réel, p. 267.
Homochronisme :
cf. *Quid nunc.*
Idée :
l'Idée irréductible à un donné quel qu'il soit, p. 21 ; cf. *Dialectique*, *Esprit*, *Intelligibilité*, etc.
Identité :
en quel sens le principe d'identité est-il intelligible ? p. 111.
Identification :
une identification, au sens spirite, est-elle concevable ? p. 162, 233.
Imagination :
l'imagination comme condition transcendantale de l'histoire, p. 26.
Immédiat :
l'immédiat comme infiniment médiatisable, p. 3.
idée d'un immédiat non médiatisable, p. 241 et suiv. ; cf. *Ceci*, *Qualité*, *Présence*, etc.
Immortalité :
faut-il traiter l'immortalité comme un fait ou comme un postulat ? p. 132 et suiv. ; cf. *Mort*, *Spiritisme*, etc.

INCARNATION :
l'incarnation dialectiquement impensable, mais présupposée par toute dialectique, p. 261 et suiv.

INCONSCIENT :
l'inconscient comme transcendance d'une situation par rapport au situé, p. 136.
l'inconscient révélé dans l'émotion, p. 171.
l'inconscient comme ce avec quoi nous ne dialoguons pas, p. 175.

INDICIBLE :
l'indicible comme ce qui ne peut pas être traité comme contenu, p. 226, 227.

INDIGENCE SPIRITUELLE :
l'indigence intérieure liée à l'évanouissement du toi, p. 279, 281.

INDIVIDUALITÉ :
l'individualité concrète impliquée dans le *je crois*, p. 41.
rapport des individualités entre elles, p. 61, 66, 73.
l'individualité réelle enveloppée dans l'acte d'amour, p. 63.

INSTRUMENT :
nature de la relation instrumentale, p. 238 et suiv., 248.

INTELLIGIBILITÉ :
l'intelligibilité comme fusion de la liberté et de la nécessité, p. 101.
l'intelligibilité comme rapport de tension entre l'esprit et le contenu qu'il organise, p. 104 et suiv.
l'intelligibilité ne peut être réellement objet pour l'esprit, p. 109.

INTERPRÉTATION :
l'interprétation est-elle contingente par rapport au fait religieux considéré dans sa matérialité ? p. 5, 231, 258.

INTIMITÉ :
l'intimité avec soi-même présupposée par l'affirmation de l'âme, p. 146 ; cf. *Toi*, *Présence*, *Avec*, etc.

INVARIANT :
idée d'un invariant réel qui serait de l'ordre du sentiment, p. 296 ; cf. *Qualité*.

INVÉRIFIABLE :
idée d'un invérifiable absolu, p. 29 et suiv.

INVOCATION :
en quel sens l'invocation peut-elle être efficace ? p. 169.
l'invocation suppose une communauté, p. 170.
passage de l'invocation au fiat, p. 245.
fondement ontologique de l'invocation, p. 274 ; cf. *Evocation*, *Prière*, *Présence*, etc.

JE :
le *je* immédiateté pure traitée comme sujet, p. 145.
le *je* comme fait de ne pas être *un tel*, p. 174.

JOIE :
valeur religieuse de la joie, p. 230.

JOUISSANCE :
la jouissance en tant qu'opposée à l'ordre dialectique, p. 144.
rapport de l'être et de la jouissance, p. 203.

JUGEMENT :
le jugement n'a pas de valeur ontologique, p. 161.
contradictions internes du jugement, p. 233.

JUSTIFICATION :
justifier, c'est justifier par rapport à soi, p. 229.

LIBERTÉ :
la liberté impliquée dans l'acte de vérifier, p. 31.
la liberté actualisée dans la foi, p. 46.
la liberté comme acte par lequel l'esprit se fait esprit, p. 119.
nécessité de dissocier choix et liberté, p. 228.

LUI :
jugements en *lui*, p. 137.
lui comme répertoire, p. 175 ; cf. *Toi*, *Jugement*, etc.

MAL :
cf. *Pessimisme*, *Justification*, *Volonté*, etc.

MATÉRIALISATION :
la matérialisation possible en droit, p. 249.

MÉCANISME :
transposition du mécanisme dans l'ordre de la pensée pure, p. 74.

MÉDIATION :
médiation instrumentale et médiation sympathique, p. 239; cf. *Immédiat*, *Corps*, etc.

MÉDIUMNITÉ :
la sensation comme forme de médiumnité, p. 248.

MÉMOIRE :
la mémoire comme mode de l'être, p. 177.
la mémoire est-elle une communication ? p. 188 ; cf. *Conservation*, *Remémoration*, *Passé*, *Répertoire*, etc.

MÉRITE :
l'idée de mérite liée à la représentation d'une cote, p. 286.

MÉTAPHYSIQUE :
nature du besoin métaphysique, p. 279, 281.
objet de l'inquiétude métaphysique, p. 283-284.

MIRACLE :
le miracle réel pour le saint, p. 47, 83.
impossibilité ou illégitimité d'une réflexion portant sur le miracle, p. 77.
le miracle comme révélation, p. 79.
le miracle comme transcendant par rapport à l'histoire p. 82.

MONADISME :
critique du monadisme, p. 61.

MONISME :
idée d'un « monisme historique », p. 80.
monisme et pluralisme, p. 94 et suiv.

MORALITÉ :
dans quelle mesure peut-on poser l'existence de la moralité? p. 208-209.
la moralité forme-t-elle un tout indécomposable ? p. 211.

MORT :
la mort est-elle une désincarnation ? p. 236 et suiv.
la mort comme dépaysement absolu, p. 252 ; cf. *Corps*, *Ame*, *Survie*, etc.

MYSTÈRE :
idée d'une valeur propre du mystère, p. 159-160.
solidarité entre les idées de mystère et de révélation, p. 293.
cf. *Doute*.

NATURALISME :
le naturalisme comme tentation, p. 257.

NÉCESSITÉ :
les racines de l'idée de nécessité, p. 99 et suiv.

NIVEAU :
niveaux temporels de réalité, p. 195.

NORMES :
problème de la valeur des normes, p. 106.
conditions normales d'expérience, p. 221-222, 232.

OBJECTIVITÉ :
Objectivité et dialectique, p. 139.
objectivité et existence, p. 265, 273.

OBJET :
l'objet comme ce pour quoi je ne compte pas, p. 223, 253, 278.
solidarité de l'objet et de l'hypothèse qui porte sur lui, p. 282 (note).

OBSERVATION :
contradictions enveloppées dans l'idée d'observateur absolu, p. 295.

OPTIMISME :
Optimisme logique, p. 11 et suiv.
optimisme métaphysique, p. 89 et suiv.
optimisme éthique, p. 90 et suiv.

ORDRE :
Pourquoi y a-t-il de l'ordre

dans la nature ? p. 107 et suiv.

PARALLÉLISME :
parallélisme psycho-physique, p. 125.

PART :
idée de part, p. 206.

PARTICIPATION :
la participation en tant que distincte de la foi, p. 67.
la participation se confond avec la relation dyadique, p. 155, 157 ; cf. *Toi*, *Invocation*, etc.

PASSÉ :
en quel sens le passé se conserve-t-il ? p. 150.
rapport entre mon passé et moi-même, p. 163, 243, 268.

PATERNITÉ DIVINE :
l'esprit individuel pose Dieu comme le posant, p. 46.

PERFECTION :
le parfait n'est pas ce qui se suffit à soi-même, p. 207.

PERSONNE :
conditions métaphysiques de l'existence personnelle, p. 248 et suiv.
détruit-on la personne quand on la conçoit comme *ayant* des sentiments ? p. 300 (note).

PERTE :
l'idée de perte suppose celle d'oubli, p. 149.

PESSIMISME :
pessimisme logique, p. 11.
possibilité du pessimisme radical, p. 179.
racine du pessimisme proustien, p. 195 (note).
le pessimisme comme philosophie de la déception, p. 271.

PHÉNOMÈNE :
distinction entre un phénomène et une scène, p. 167.

PLANS :
plans d'existence, p. 17 ; cf. *Niveau*.

PLEIN :
opposition du plein et du vide, p. 202.

PRÉDICATS :
une chose n'est pas la somme de ses prédicats, p. 147.
relation entre le sujet et les prédicats, p. 154, 215.

PRÉDICTION :
à quelles conditions la prédiction est-elle possible ? p. 151 ; cf. *Avenir*, *Voyance*, etc.

PRÉFORMATION :
cf. *Avenir*.

PRÉSENCE :
la présence n'est ni un objet ni une image, p. 245.
opposition de la présence et de l'action, p. 291 ; cf. *Ambiance*.

PRÉSENT :
présent absolu, p. 56 et suiv. ; cf. *Actualité*.

PRIÈRE :
comment la prière peut-elle être exaucée ? p. 88, 221, 257, 287.
la prière refus de penser Dieu comme ordre, p. 159.
prière pour soi et prière pour autrui, p. 219.
différence entre prier et demander, p. 220.
la prière comme négation active du jugement, p. 255.
la prière aussi essentielle à la religion que l'autonomie à la morale, p. 260.

PROGRÈS :
la notion de progrès métaphysiquement inutilisable, p. 122.

PROVENANCE :
dans quelle mesure la question de provenance se pose-t-elle dans le monde spirituel ? p. 174.

PROXIMITÉ :
proximité psychique et proximité spatiale, p. 169.

PSYCHOMÉTRIE :
fondements métaphysiques de la psychométrie, p. 188, 251. cf. *Voyance*.

QUALITÉ :
idée d'une qualité fondamentale et inobjectivable, p. 240, 267, 290. ; cf. *Présence*.

QUI :
signification et valeur rela-

tive de la question *qui*, p. 141 ; cf. *Provenance*.

Quid nunc :
conditions dans lesquelles la question *quid nunc* ? offre un sens, p. 193-195.

Raison :
cf. *Expérience*, *Intelligibilité*, etc.

Réalisme :
réalisme enveloppé dans la position de l'objet, p. 161.
réalisme métaphysiquement justifié pour le sentiment, p. 296 ; cf. *Existence*, *Objet*, etc.

Recours :
idée d'un recours absolu, p. 255, 272 ; cf. *Toi*.

Rédintégration :
rédintégration présupposée par la psychométrie, p. 189.

Réflexion :
acte par lequel la réflexion se définit comme telle, p. 3-4.
idée d'un monisme de la réflexion, p. 70.

Religion :
religion et science, p. 45 et suiv.
religion et histoire, p. 48 et suiv.
religions historiques et religion rationnelle, p. 49-50.
les affirmations religieuses transcendent toute réflexion, p. 96 ; cf. *Foi*, *Prière*, *Miracle*, *Dieu*, etc.

Remémoration :
nature de l'effort de remémoration volontaire, p. 143.

Renseignement :
toute réponse renseigne et inversement, p. 152 et suiv.
il n'y a renseignement que là où il y a transmission possible, p. 162.

Répertoire :
le répertoire comme ce que *je ne suis pas*, p. 175 ; cf. *Lui*, *Mémoire*, etc.

Réponse :
toute réponse est par signes p. 138 et suiv. ; cf. *Dialectique*, *Lui*, *Renseignement*, etc.

Rêve :
le rêve comme transmigration intérieure, p. 248.

Révélation :
la révélation comme interprétation supprimée, p. 79.

Saint :
incertitude historique qui pèse nécessairement sur la vie du saint, p. 5.
le saint comme objet de culte, p. 47.
le saint comme médiateur absolu, p. 73.
le saint comme susceptible d'atteindre le Toi, p. 218 ; cf. *Participation*, *Invocation*, *Miracle*, etc.

Salut :
cf. *Etre*.

Satisfaction :
en quel sens la réalité peut-elle nous satisfaire ? p. 204 et suiv. ; cf. *Bonheur*, *Optimisme*, etc.

Savoir :
critique du savoir absolu, p. 97.
le savoir comme ensemble des réponses possibles, p. 143.
le savoir comme répertoire, p. 175.

Scène :
qu'est-ce qu'une scène ? p. 167.
la scène comme *tout* non exprimable en langage de relation, p. 191 ; cf. *Phénomène*, *Voyance*, etc.

Science :
science et religion, p. 45.
rançon métaphysique de la science, p. 289.

Secret :
valeur métaphysique du secret, p. 274.

Sensation :
dialectique de la sensation, p. 131.
la sensation interprétée comme référence, p. 185.
problème métaphysique de

la sensation, p. 250 et suiv., 268.
antinomies de la sensation, p. 270 ; cf. *Existence, Corps, Communication, Médiumnité*, etc.

Sentiment :
comment puis-je me tromper sur mes sentiments ? p. 295.
une idée du sentiment est-elle possible ? p. 297

Situation :
comment des situations peuvent-elles se commander les unes les autres ? p. 136 ; cf. *Avenir, Scène*, etc.

Solipsisme :
la négation du solipsisme comme condition de la vie spirituelle, p. 63.

Source :
cf. *Provenance, Qui*, etc.

Spiritisme :
quelle attitude adopter en face de l'hypothèse spirite ? p. 247.

Substance :
la substance transcende l'ordre dialectique, p. 154 (note).

Sujet :
cf. *Objet, Prédicats*, etc.

Survie :
à quelles conditions une survie personnelle est-elle pensable ? p. 235 et suiv.

Sympathie :
mon corps en sympathie avec l'univers, p. 265 ; cf. *Médiation*.

Tache :
relation entre mon être et ma tâche, p. 281.

Télépathie :
la télépathie n'est pas un mode de communication, p. 134.
connexions enveloppées dans l'existence de la télépathie, p. 144 ; cf. *Médiation, Voyance, Sensation*, etc.

Temps :
à quelles conditions puis-je penser l'idéalité du temps ? p. 7 et suiv.
critique de l'idée du temps-milieu, p. 129 ; cf. *Devenir, Avenir, Passé, Quid nunc*, etc.

Toi :
position du Toi, p. 137 et suiv.
progrès dans le Toi ; passage de la dialectique à l'amour, p. 145 et suiv., 277.
le *Toi* se définit en fonction de la foi, p. 215.
crédit illimité enveloppé dans la position du Toi, p. 284.
en quel sens puis-je affirmer l'existence du Toi, p. 302 ; cf. *Dialectique, Réponse, Existence, Invocation*, etc.

Traduction :
qu'est-ce que traduire ? p. 269.

Transcendance :
position de la transcendance divine, p. 68.

Transmission :
peut-il y avoir transmission sans véhicule matériel ? p. 302 ; cf. *Communication, Sensation*, etc.

Triade :
relation triadique enveloppée dans la position d'un objet, p. 145.

Unité :
unité non causale du monde et de moi-même, p. 116.

Valeur :
distinction entre la valeur et le rendement, p. 233 ; cf. *Mérite*.

Vérification :
la vérification est-elle contingente par rapport au vérifié ? p. 28 ; cf. *Liberté*.

Vérité :
en quel sens peut-on dire que la vérité existe ? p. 14.
à quelles conditions un ordre doit-il satisfaire pour comporter une vérité ? p. 28.
il n'y a pas de vérité ultime de moi-même, p. 117-118.
distinction entre la vérité et l'être, p. 180.
vérité morale, p. 209.

Vision :
vision à travers les solides, p. 262.
Volonté :
la volonté comme négation active des *mais*, p. 182.
la volonté agit par aspiration de l'obstacle, p. 183.
vouloir c'est refuser de se traiter comme *lui*, p. 215.
la volonté comme détente, p. 216.
une volonté mauvaise est-elle possible ? p. 281.
Voyance :
le voyant se souvient de moi à ma place, p. 163, 193, 243.
la voyance comme passage de la perception d'une chose au souvenir de cette chose, p. 166.
interprétation métaphysique de la voyance, p. 246.
la voyance fonction de la passivité, p. 263 ; cf. *Désactualisation, Prédiction, Vision*, etc.

Introduction..... ix
Première Partie..... 3
Deuxième Partie..... 129
Appendice..... 309
Index..... 333

Œuvres de
GABRIEL MARCEL

nrf

JOURNAL MÉTAPHYSIQUE
DU REFUS A L'INVOCATION

Chez d'autres éditeurs

ÊTRE ET AVOIR *(Aubier)*
LA MÉTAPHYSIQUE DE ROYCE *(Aubier)*
HOMO VIATOR *(Aubier)*

Théâtre

LE SEUIL INVISIBLE (La Grâce, Le Palais de Sable) *(Grasset)*
LE CŒUR DES AUTRES (Cahiers Verts) (*Grasset*, épuisé)
LE QUATUOR EN FA DIÈZE *(Plon)*
UN HOMME DE DIEU (Cahiers Verts) (*Grasset*, épuisé)
L'ICONOCLASTE *(Stock)*
TROIS PIÈCES (Le Regard Neuf, Le Mort de Demain, La Chapelle Ardente) *(Plon)*
LE MONDE CASSÉ, *suivi de* Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique *(Desclée de Brouwer)*
LE CHEMIN DE CRÈTE *(Grasset)*
LE DARD *(Plon)*
LE FANAL *(Stock)*
LA SOIF *(Desclée de Brouwer)*
L'HORIZON *(Aux étudiants de France)*

Cet ouvrage
a été achevé d'imprimer
sur les presses de l'Imprimerie Floch
à Mayenne le 11 septembre 1968.
Dépôt légal : 3e trimestre 1968.
N° d'édition : 13541.
Imprimé en France.
(8254)

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

72803
LAKE ERIE COLLEGE - LINCOLN LIBRARY
CIRC 194 M331, J82
Marcel, Gabri Journal metaphysique.
3 0356 0002 5819 4
194
M331
J82

Marcel
Journal métaphysique
72803

GABRIEL MARCEL

Journal métaphysique

Le *Journal métaphysique* qui, primitivement, n'était pas destiné à la publication, est constitué par un ensemble de notes philosophiques rédigées au jour le jour. Il comprend deux parties : la première écrite en 1913-1914, la seconde de 1915 à 1923.

L'évidente différence de style entre les deux parties tient au fait que sous la pression de la guerre la pensée de l'auteur s'est tournée de plus en plus résolument vers le concret, vers l'existentiel, qui a trouvé dans le *Journal métaphysique* une des premières expressions qu'il ait revêtues en France. Il ne faut d'ailleurs pas parler de l'existentialisme, mais une thématique de l'existence considérée dans sa spécificité tend à s'y constituer par une réflexion qui se concentre de plus en plus sur le corps propre (par opposition au corps-objet ou instrument), sur la sensation traitée non plus comme message mais comme façon d'être au monde, sur la mémoire, sur la volonté, etc. Des phénomènes métapsychiques tels que la télépathie, la lecture de pensées, etc. sont considérés avec une attention particulière et l'auteur va jusqu'à se demander s'il ne conviendrait pas d'inverser la relation communément pré-supposée entre le psychologique et le métapsychique et si la clef des phénomènes dits normaux ne devrait pas être cherchée dans le supra-normal.

Le *Journal métaphysique* publié en 1927, la même année que le grand ouvrage de Heidegger, anticipe par bien des côtés non seulement sur les ouvrages ultérieurs de l'auteur, mais sur la philosophie qui devait prendre corps en Occident avant la seconde guerre mondiale.

nrf

HSC/23/20

24 F